目錄

第一章　明代理學的思想的來源

一、明代理學的背景　我們注意每一時代的思想，政治的關係，社會的環境，以及在這時代的生活以及一般民衆的精神，都是可注意的。明太祖起於布衣，驅蒙古族的元人而有天下，當時一般的民衆，種族的精神與見解，渙發了起來，故此元順帝不能不北走了。洪武二年（西曆一三六九）明太祖定都金陵。同年，定中原，陷元都（即北京）統一了中國的本部，建立了專制的帝國。這種專制的制度，在中國歷史上是慣例的，沒有什麼希奇。但是爲保護帝位的久遠，維持君主的尊嚴，就有若干的愚民政策，傳統的辦法了。中國政治上用人的標準，每每借重一種考試的制度，但是考試的制度，每每限于經義和文藝的一途，因此迂腐的儒生，無用的文人，揣摩風氣的習舉業家，皆乘選機會跑到政府裏去作官了。自宋朝以來，始以經義試士子。元仁宗皇慶二年（一三一三）詔行科舉，定條例，第一場爲明經經疑二問，自四書內出題，並用朱熹章句集註。經義一道，各治一經，詩以朱熹爲主，尚書蔡沈爲主，周易以程頤朱熹爲主，春秋用三傳及胡安國傳，禮記用古註。這是明代考試制度的先導。到明太祖時，更把經義的體裁，嚴密的規定了，這叫做八股。考試制度，以八股爲去取的標準，這卽所謂科目。科目爲做官的惟一的路徑，明史卷七十，選舉志二，

說道:

> 科目者,沿唐宋之舊,而稍變其試士之法,專取四子書及易書詩春秋禮記五經命題,蓋太祖與劉基所定。其文略倣宋經義,然代古人語氣爲之,體用排偶,謂之八股,通謂之制義。三年大比,以諸生試之直省,曰鄉試,中式者爲舉人。次年,以舉人試之京師,曰會試,中式者天子親策於廷,曰廷試,亦曰殿試。分一二三甲以爲名第之次。一甲止三人,曰狀元,榜眼,探花,……………四書主朱子集註,易主程傳朱子本義,書主蔡氏傳及古註疏,詩主朱子集傳,春秋主左氏公羊穀梁三傳及胡安國張洽傳,禮記主古註疏。永樂間,頒四書五經大全,廢註疏不用。其後春秋亦不用張洽傳,禮記止用陳澔集說。

這種考試的制度,只可製造成若干陋儒。到永樂間,敕撰五經大全四書大全,由胡廣等主編,集合若干宋元以來的陋說,在經學的價值上遠比不上唐代的五經正義。故此我們可以說八股取士的制度,是愚民的政策,腐化了無量優秀的人才,這是和明代的思想很有關係的。其次當時胡廣又奉敕撰有性理大全七十卷,這是國家明顯的提倡的理學。計性理大全一書,所採宋儒之說凡一百二十家,其中自爲卷帙的,有周子太極圖說一卷,通書二卷,張子西銘一卷,正蒙二卷,邵子皇極經世書七卷,朱子易學啓蒙四卷,家禮四卷,蔡元定律呂新書,蔡沈洪範皇極內篇二卷,共二十六卷。自二十七卷以下,摭拾群言,分爲十三目,爲理氣,鬼神,性理,道統,聖賢,諸儒,學,諸子,歷代,君道,治道,詩,文。這是皇帝提倡的理學。本來國家定制採用宋儒的五經四書注解,以及四書五經兩大

全」的解說，已足使一些人的思想和宋儒理學相接近，又加上了敕撰的理學大全的提倡，淺識的陋儒，更要談理學了，以規行矩步掩護其空疏無學的根柢，以高談性命爲維持其懶惰的性根。至於當時的帝皇，爲擁護當時的理學，是不許人反對宋儒的。永樂二年（西曆一四〇四）饒人朱季友獻所著書，詆宋儒。大學士楊士奇請燬季友書。上敕行人錮季友至饒，大會藩臬縣吏民，撻季友，盡燬其家所著書。（據陸隴其問學錄卷二引明鄭曉吾學編，這事亦見明陳建學蔀通辨終篇下引皇明政要。明史卷六成祖本紀亦記永樂二年「秋七月壬戌，鄱陽民進書毀先賢，杖之，毀其書。」）從十四世紀中葉到十七世紀初期，這是明代理學的時期，有這考試制度和君主的提倡及擁護爲之背景。

二、理學的來源　說理學的來源，我們可先明白理學是什麼？胡適先生解說道：

> 理學掛着儒家的招牌，其實是禪宗道家道教儒教的混合產品。其中有先天太極等等，是道教的分子；又談心說性，是佛教留下的問題；也信災異感應，是漢朝儒教的遺跡。但其中的主要觀念卻是古來道家的自然哲學裏的天道觀念，又叫做「天理」觀念，故名爲道學，又名爲理學。（幾個反理學的思想家，胡適文存三集卷二頁一一三）

這是一種溯源分析的解說，是很確實的。理學的成立在宋代，而程顥程頤朱熹陸九淵是理學的祖師。故說明代的理學，不得不先明白二程朱陸四家的造詣，這是明代理學的來源，而明代理學

內的競爭，也是從這四家演繹出來的。

　二程朱陸的思想略說　程顥（西曆一〇三二—一〇八五）最初提出「天理」的觀念，以為天理是「自然的道理，」「天」有「包涵遍覆意思，」「萬物只是一個天理，」這種自然主義，承認了無時不存，無往不在的天理或天道，這是道家的自然哲學。這時佛教的思想於他亦有影響，然而他是排外的，以為「理則天下只是一箇理，故推至四海而準，須是質諸天地，考諸三王不易之理。」（二程遺書卷二上）以「理」字代替佛教禪宗思想上的「心」字，即用客觀的理來代主觀的心。他是有點道家的色彩，他要主靜，故此他的學說很合於道家的自然主義，如說：

> 夫天地之常，以其心普萬物而無心。聖人之常，以其情順萬物而無情。故君子之學，莫若廓然而大公，物來而順應。（答張橫渠先生書明道文集卷三）

這很象魏晉間自然主義的道家的話，是他的人生的理想的最高的境界。這是很可注意的。

　程頤（西曆一〇三三—一一〇七）的天資不如他的哥哥，但比他哥哥切實的多。胡適先生說得好他說，「他似乎受了禪宗注重理解的態度的影響，明白承認知識是行為的嚮導，「譬如行路，須是光照。」他提出了一個重要的方案，規定了近世哲學的兩條大路：——

　涵養須用敬；

進學則在致知。

「敬」是中古宗教遺留下來的一點宗教態度。凡靜坐，省察，無欲，等等都屬於「主敬」的一條路。「致知」是一條新開的路，即是「格物」，即是「窮理」。「即凡天下之物，莫不因其已知之理而益窮之，以求至乎其極。」所以程子教人「今日格一物，明日格一物；今日窮一理，明日又窮一理。」（幾個反理學的思想家，胡適文存三集一一三頁）程頤的窮理，有時是很可佩服的，程頤云：「伯淳在澤州，嘗三次食韭黃，始食懷州韭，次食澤州，又次食幷州，則知數百里間，氣候爭三月矣。若都以此差之，則須爭半歲。如是，則有在此冬至，在彼夏至者。」（二程遺書卷二）這很可以見出他的造詣了。

朱熹（西曆一一三〇——一二〇〇），他是要走那「進學在致知」的一路，耐心去做那積銖累寸的工夫，他說：「上而無極太極，下而至於一草一木一昆蟲之微，各亦有理。一書不讀，則闕了一書道理；一事不窮，則闕了一事道理；一物不格，則闕了一物道理；須著逐一件與他理會過。」他又以為：「至於用力之久，而一旦豁然貫通焉，則衆物之表裏精粗無不到，而吾心之全體大用無不明矣。」這所謂貫通，未免有點玄妙。他的學說，成為兩宋的一大學派。

陸九淵（西曆一一三九——一一九二），以朱熹為支離，要走那簡易直截的捷徑，希望從內心的涵養得到最高的境界。因此明顯的跑入禪宗的路子，以明心頓悟作他的捷徑的方法了。總

之，用敬和致知的兩條路子，是宋儒朱陸兩大派的分別，而陸派則從道家的主靜混和了禪宗的明心，走上了空虛的路程。這種做學問的方法，在明代成爲王守仁之學，於一代影響很大。而全明代的思想，幾乎全受宋代思想的影響，擴大的爲朱陸的攻守與異同。

第二章 明初的朱學

一、明初朱學中的博學或致知派　朱熹的學問，注重在致知，後來承接他這一種學問的人，在元代亦頗稱盛。這一派的學問在『多學而識』因爲辛勤的做學問的工夫，故此漸傳漸捨棄了心性的學問不談了。後來清代的章學誠也見出了朱門的傳人有這種的趨勢，他的文史通義卷三朱陸篇說道：

> 性命之說，易入虛無。朱子求一貫於多學而識，寓約禮於博文；其事繁而密，其功實而難；雖朱子之所求，未敢必謂無失也，然沿其學者，一傳而爲勉齋（黃榦）九峯（蔡沈）再傳而爲西山（真德秀）鶴山（魏了翁）東發（黃震）厚齋（王應麟），三傳而爲仁山（金履祥）白雲（許謙）四傳而爲潛溪（宋濂）義烏（王褘）……則皆服古通經，學求其是，而非專己守殘，空言性命之流也。

這話是很對的。宋濂王褘及宋濂門人方孝孺爲明初的博學者，卽朱學的傳人。今略述於下。

1. 宋濂　濂字景濂，浙江潛溪人。生元至大三年（西曆一三一〇），卒明洪武十四年（一三八一）。濂師吳萊柳貫黃溍，以文章名，遂受知於明太祖。洪武二年（一三六九）詔修元史，充總裁官。是年八月史成。明年二月，命濂等續修，六越月再成。官至學士承旨，知制誥。洪武十年（一

三七七）致仕。十三年，以長孫慎坐胡惟庸黨，安置茂州，卒於夔州。明史卷一二八本傳說：「一代禮樂制作，濂所裁定者居多。」又說：「在朝郊社宗廟山川百神之典，朝會宴享律曆衣冠之制，四裔貢賦賞勞之儀，旁及元勳巨卿碑記刻石之辭，咸以委濂，屢推爲開國文臣之首。」可見宋濂深於制度典章文物之學，故能應付裕如。他曾作諸子辯，（宋學士全集卷二七，金華叢書本）作於至正十八年（一三五八），以評論諸子，而於數月兵亂驚悸中憑記憶著成，可見他的學問之博。他於朱子是很推崇的，他曾作理學纂言序說道：

自孟子之歿，大道晦冥，世人擿埴而索塗者千有餘載。天生濂洛關閩四夫子，始揭白日於中天，萬象森列，無不畢見，其功固偉矣。而集其大成者，唯考亭子朱子而已。（宋學士全集卷五）

可證他確是一位朱派的學者。他於理學，亦曾著所得爲蘿山雜言，（宋學士全集卷二七）自序說道：「濂自居青蘿山，山深無來者，輒日玩天人之理。久之，似覺粗有所得，作蘿山雜言。」他提出自我的重要，以爲學問是在自我的開悟，自我的思考，自我的方寸心。他說道：

人有奔走而求盲者，或告之曰：「爾盲不亡也。」指以示之，冷然而悟。學者之於道亦然。

世求聖人於人，求聖人之道於經，斯遠已。我可聖人也，我言可經也，弗之思耳。

天下之事，或小或大，或簡或煩，或虧或贏，或同或異，難一案。君子以方寸心攝之，了然不見其有餘。（宋學士全集卷二七）

道是自覺的明白心的重要，及自己的地位，爲後來心學一派的先聲。

2.王禕　禕字子充，浙江義烏人。生元至治元年（西曆一三二一），卒明洪武五年（一三七三）。十二月他亦師柳貫黃溍，以文章名。明太祖取婺州，用爲中書省掾史，曾對他說道：『學問之博，禕不如濂（宋濂）；才思之雄，濂不如卿。』後修元史，命禕與宋濂爲總裁。明史卷二八九本傳說：『禕史事擅長，裁煩剔穢，力任筆削。』元史成，擢翰林院待制同知制誥，國史院編修官。洪武四年（一三七二）正月，議招諭雲南，命禕齎詔往，開諭梁王。適元遣脫脫至，爲脫脫所殺。建文中，謚文節。正統中改謚忠文。所著有王忠文公集，青巖叢錄，華川巵辭，俱存。（金華叢書本）王禕服膺朱熹，曾作擬元儒林傳，論說道：

> 堯舜禹湯文武周公相傳之道，至孔子乃集其大成。宋周程氏者作，復續斯道之統，而道南之學由楊時氏一再傳爲羅從彥氏，李侗氏。至朱熹氏又集其大成者也。……程氏之道，至朱氏而始明，朱氏之道，至金氏（履祥）許氏（衡）而益尊用。使百年以來，學者有所宗嚮，不爲異說所遷，而道術必出於一，可謂有功於斯道者矣。大抵儒者之功，莫大於爲經，經者，斯道之所載焉者也。有功於經，即其所以有功於斯道也。金氏許氏之爲經，其爲力至矣，其於斯道，謂之有功，非耶？（王忠文公集卷十一，金華叢書本）

他主張『有功於經，即其所以有功於斯道。』可知他仍是主張博學致知的一派。他著有青巖叢錄一卷，論說六經及諸子百家以及釋道之學，務爲源源本本的考論。他於今古文尙書眞僞的考

辨，以古文爲僞，見解頗爲明暸。又疑周禮一書，頗有獨見之點，如說：「今卽其書考之，其中誠亦有可疑，六鄉六遂，共十五萬家，官吏乃至二萬三千人，十五萬家之所入幾何，而足以給二萬三千之官吏乎？」（金華叢書本）這是很富於求知的精神的。他又有華川巵辭，是很注重於心，及注重於思想的。他說道：

> 人身甚微細也，而至廣且大者，心也。範圍天地，經緯古今，綜理人理，酬酢事變，何莫非心思之所致也。於是聖賢有心學焉，先之以求放心，次之以養心，節之以盡心。是故心學廢，人之有心者猶無心矣。無心則無以宰其身，倀倀焉身猶一物耳，何名爲人哉？（華川巵辭頁二金華叢書本）

他又說道：

> 人心之靈，思而已矣。書曰：「思曰睿，睿作聖。」管子曰：「思之思之，又重思之。思之而不通，鬼神將通之。非鬼神之力也，精誠之極也。」揚子曰：「神心慌惚，經緯萬方。」孔子曰：「心之精神是爲聖。」大學致知格物之功，其有出於思之外者乎？或曰：「易言『何思何慮』，何也？」曰：「始於思，終於無思。非無思也，不待思也。庖丁之解牛，輪扁之斲輪，復何待於思哉？」（金華叢書本）

這是他對於思想上的很好的解釋，和空談心性的不同。

3. 方孝孺　孝孺字希直，一字希古，浙江寧海縣人。生元至正十七年（西曆一三五七），卒明建文四年（一四〇二）。他是宋濂的門人，從濂游先後凡六年。明史一四一本傳說他，「末視

文藝，以明王道，致太平爲己任。』洪武二十五年（一三九二），以薦召見，除漢中教授。蜀獻王聘爲世子師，名其讀書之廬曰正學。惠帝卽位（一三九八），召爲翰林侍講。建文元年（一三九九），遷侍講學士，國家大政輒咨之。時修太祖實錄及類要諸書，孝孺皆爲總裁。改官文學博士。燕兵起，廷議討之，詔檄皆出其手。至四年六月，燕兵入京城，帝自焚，孝孺被執。成祖欲使草詔，召至，悲慟。投筆於地，且哭且罵曰『死卽死耳，詔不可草。』遂被磔於聚寶門外，死者凡八百四十七人。（參看明史卷一四一本傳，明儒學案卷四三）他的節義凜然，可見生平積學有素，不是空談。黃宗羲明儒學案卷四三說他『持守之嚴，剛大之氣，與紫陽眞相伯仲，固爲有明之學祖也。』著有周易枝辭周禮考次目錄武王戒書注宋史要言基命錄文統等，皆燬不傳。今傳的有遜志齋集二十四卷，

方孝孺從宋濂的博學一派而出，他的大節凜然，是很可恭維，然而他平時亦主張踐履要篤實的。黃宗羲明儒學案卷首師說說他『在當時已稱程朱復出。』他是很佩服朱熹的，他說：

> 人不知學則已，爲學不以宋之君子爲師而欲達諸古，猶面山而趨而欲適乎海也。乾淳之學，莫盛於朱子，博文以致其知，主敬以篤其行，而審於義理之辨，此豈特朱子爲然哉？自孔子以來固然矣。然則師宋之君子，所學孔子者所宜爲也。（遜志齋集卷十四贈盧信道序）

他答王仲縉，說道：

> 望勿以聖賢之言爲空談，知之欲眞，踐之欲篤，自期者欲遠大，願謹明命，以勿負天之所授，庶幾其可耳。

（遜志齋集卷十）

他又著有學辨說爲學的次第，說道：

先之大學以正其本，次之孟軻之書以振其氣，則之論語以觀其中，約之中庸以逢其源，然後六經有所措矣。博之諸子以覩其辨，索之史記以質其效，歸之伊洛關閩之說以定其是非。既不謬矣，參天下之理以明之，察生民之利害以凝之，踐之於身欲其實也，措之於家欲其當也，內燭之於性欲其無不知也，外困辱而勞挫之，欲其著而不懈，否而愈堅也。夫如是，學之要庶幾乎得矣。愛之乎文辭以審其深淺，嚴之乎事爲以考其可否，驗之乎鄉邦以勉其未至，日量而歲較，晝省而夜思之。功既加矣，德既修矣，出而任國家之重位，則澤被乎四表，聲施乎百世矣。處則折衷聖賢之道，稽纘古今之法，傳之於人，著之於書，以淑來者，豈不巍巍然善學君子哉？（遜志齋集卷六）

這可見他的治學的工夫。他有答林嘉猷書批評當時的學者，說道：

學者卑陋，不復知周公孔子之大，方因陳襲腐，自珍自誑，少或有志斯事，謹愿者篤於守，而不知推乎性命之原，達乎政教之統，疏俊者銳於言，而不知本乎倫理之常，體乎禮義之實。故顯而在位則不足以淑世，約而在野則不足以淑人。（遜志齋集卷十一）

可見他的淑世淑人的見解，是要將學問和事功打成一片的。他又答王仲縉書，說道：「今世有賢者作，當以躬行爲先，一反澆陋之習以表正海內，庶幾有所益。豈宜復增以浮辭而長其虛薄耶？」（遜志齋集卷十）他是很反對陸九淵一派的學問，他有贈金溪吳仲實序，說道：「聖人之道載

於經可知矣，未嘗使人求道於博文約禮之外。……棄書語，絕念慮，錮其耳目而不任，而僥倖於一旦之悟，此西域之異說，愚其身而不可用於世之術也。而學之，謬自附於聖人，而曰聖人之道固如是，不特誣其身，而又誣後之學者，何其甚惑耶」（遜志齋集卷十四）序末又云：「故論邪說之害以贈之，俾告其鄉人。」陸九淵為金溪人，明指他這派學問了。這比之宋濂說的「求聖人之道於經，斯遠矣」的話，有些不同了。由宋濂而到他，由博學致知而更趨向着踐履的切實的方面走去了。這是明初的朱學發展的情形，是緊接着朱熹以後宋元的學者眞德秀魏了翁黃震王應麟金履祥許謙等的源頭而產生的。

二、朱學中的涵養或躬行派　明初，太祖成祖以來，都提倡理學。太祖把宋儒朱熹等的經註，定為考試的標準，成祖又敕胡廣等纂修五經大全四書大全性理大全，皆採輯宋元理學諸儒之說。在上有這樣的提倡，自然朱學的學者可以輩出了。然而受明代皇帝的提倡而產生的理學家，和明初緊接朱元致知派而來的學者大不同了，就是簡陋了，腐化了，依託於復性與躬行而不事著作不做學問了。今略述幾個篤實的理學家於下。

1. 薛瑄　瑄字德溫，號敬軒，山西河津縣人。生明洪武二十二年（西曆一三八九），卒天順八年（一四六四）。永樂十九年（一四二一），登進士第。宣德中授監察御史，出監湖廣銀場。手錄性理大全，遇有所得，即便劄記。正統改元（一四三六），官山東提學僉事。後以王振同鄉故，召

爲大理左少卿，以斷獄忤振意，下獄，論死。久之，得釋。景帝嗣位（一四五〇），以薦起大理寺丞，景泰二年（一四五一），擢南京大理寺卿。英宗復辟（一四五七），拜禮部右侍郎兼翰林院學士，入閣預機務。是年卽乞歸。歸後八年卒。成化初謚文清。所著有讀書錄十一卷，續錄十二卷，文集二十四卷。（參看明史卷二八二本傳，明儒學案卷七楊鶴著薛文清公年譜）明史本傳說道：

> 瑄學一本程朱，其修己教人，以復性爲主，充養邃密，言動咸可法。嘗曰：「自考亭以還，斯道已大明，無煩著作，直須躬行耳。」

黃宗羲明儒學案卷七說道：

> 先生以復性爲宗，濂洛爲鵠。所著讀書錄，大概爲太極圖說西銘正蒙之義疏，然多重複雜出，未經刪削，蓋惟體驗身心，非欲成書也。

我們可知薛瑄注重在躬行方面，以復性爲宗，只向宋儒的理學作注作解。程朱以來的博學致知的精神，到此沒有了。大家可以依賴躬行復性的空話，懶惰的不去求別的學問了。薛瑄的讀書錄說道：

> 爲學只是要知性復性而已。朱子所謂知其性之所有而全之也。（卷二頁十一，乾隆丙寅薛氏家刻本）
>
> 千古聖賢教人之法，只欲人復其性而已。
>
> 聖人千言萬語，雖有精粗本末不同，皆說從性上來，學者當默識而旁通之。

天人之理，性命而已。

學只學天理人倫。（以上卷五頁十二）

盡性者聖人，復性者賢人至於聖人，聖人相傳之道，不過於此。（卷五頁十四）

小學以事教人，理在其中，精粗本末，無二致也。

踐履盡小學之事，則天理爛熟，雖大而化之之聖，亦不外是。（以上卷五頁十五）

這可見他的見解，以爲學問都在於心性上的用工。本來程頤朱熹以來有用敬致知的兩條路，到薛瑄就把這兩條路歸幷成「復性」的一條路了，他說道：

涵養須用敬存此性耳；進學則在致知，明此性耳。（讀書續錄卷六頁二）

他又說道：

聖人教人博文致知，格物明善，凡知之之功，皆明此心之性也。教人約禮誠意正心固執，凡行之之功，皆踐此心之性也。（同上）

這是很清楚的，他注重明性復性之功，而封斷了博學致知的一條路了。他把致知解作明此性，而程朱以來「即物窮理」，古人「博學審問」的工夫都可廢了。明性復性是「涵養」「用敬」的工夫，故此我們可以說，由程頤朱熹開闢下來的兩條路徑，到薛瑄則只賸「用敬」的一條路了。他是主「用敬」的，他說道：

人不持敬，則心無頓放處。

人不主敬，則此心一息之間，馳騖出入，莫知所止也。

人不主敬，則嗜欲無涯，馳騖不止，眞病風狂惑之人耳。

主敬則思不出位而分定矣。（以上讀書錄卷三頁十二）

程子之主敬，周子之無欲，皆爲學之至要。

尋思千能百巧，都不濟事，只無欲是高處。（以上讀書錄卷五頁十）

私欲盡而心體無量。（讀書錄卷六頁八）

爲學時時處處是做工夫處，雖至鄙至陋處，皆當存謹畏之心而不可忽。且如就枕時，手足不敢妄動，心不敢亂想，這便是睡時做工夫。以至無時無事不然。（讀書錄卷四頁三）

這可見他的主敬工夫是消極的抑制感情。把抑制感情，當作畢生大事，當作實踐工夫，未免太沒事，太沒工夫了。他又說道：

爲學第一工夫立心爲本。心存則讀書窮理，躬行踐履，皆自此進。孟子曰：「學問之道無他，求其放心而已。」程子曰：「聖賢千言萬語，只是欲人將已放之心收之反入身來自能尋向上去。」皆此意也。（讀書錄卷十頁十一）

心斯須不存，時與理義背馳，可不念哉。（讀書錄卷八頁二）

人心一息之頃，不在天理，便在人欲，未有不在天理人欲而中立者也。（讀書錄卷一頁二）

他主張「立心」爲本，以爲「人心一息之頃，不在天理，便在人欲。」故此心無時得閒。這種主敬，

這種存心，實在是從一種宗教家的態度變出來的。他又說道：

古語云「事天以實不以文。」存其心，養其性，事天之實也。

事天當自一念之微，純乎天理，次而一身一家，皆出於至正，則事天而天心悅矣。（以上讀書續錄卷五頁五）

天道可畏，聖帝明王事天如事父母。父母有怒，人子恐懼不寧，思有以消其怒，聖帝明王之事天也亦然。（同上頁四）

這是很清楚的，承認存其心養其性爲事天的事情，可見明儒的理學，跑上「主敬」的惟一的路徑，而「主敬」又基於宗教的事天的見解，無復自覺的自由的思想，程朱的思想末流到這樣，不能不說是大大的退化了。他又不敢自立己說，甘作古人言語及古人思想的奴隸，如說：

或者謂立言當求先儒所未言者。夫以孔子之大聖，猶述而不作。是故學不述古聖賢之言，而欲創立己說，可乎？（讀書續錄卷四頁十）

孔子述而不作，學聖賢之道，不述聖賢之言，而自立新奇之說，去道遠矣。如老子莊子，不述前聖之言，自爲新奇之說，所以爲異端也。

濂洛關閩之學，一日不可不讀；周程張朱之道，一日不可不尊。舍此而他學則非矣。（讀書續錄卷四頁九）

程朱之書，吾竊深敬畏之，不敢慢也。（讀書續錄卷九頁二十）

四書五經周程張朱之書，道統正傳，舍此而他學，非學也。（讀書錄卷五頁六）

四書集註章句或問，皆朱子萃群賢之言議，而折衷以義理之權衡，至廣至大，至精至密，發揮先聖賢之心，殆無餘蘊。學者但當依朱子精思熟讀，循序漸進之法，潛心體認而力行之，自有所得。（讀書錄卷一頁九）

這可見他的思想的拘守與迂腐，這是他的『自考亭以還，斯道已大明，無煩著作，直須躬行耳』的見解。高攀龍云『薛文清呂涇野（柟）語錄中皆無甚透悟』這話是很對的。

2. 吳與弼　與弼字子傳，號康齋，江西崇仁縣人，生洪武二十四年（西曆一三九一），十二月卒成化五年（一四六九）。年十九（永樂七年，卽一四〇九），見伊洛淵源錄，心慕道統之傳，遂棄舉業，日玩四書五經洛閩語錄，不下樓者二年。永樂九年（一四一一），以用工過苦致疾。正統十一年（一四四六），山西僉事何自學薦於朝，後御史涂謙，撫州知府王字復薦，俱不出。天順元年（一四五七），英宗復辟，石亨用事，上疏特薦，與弼被召至闕，授左春坊左諭德。與弼疏辭，後強就職，留京師二月，以疾篤請得放還。後十二年卒，年七十九。所著有康齋先生集十二卷（有道光乙未刻本）所著日錄（集中卷一）悉自言生平所得。門人最著的為胡居仁陳獻章。（參看明史卷二八二本傳，婁諒康齋先生行狀，見康齋先生集卷首；明儒學案卷一；楊希閔吳康齋先生年譜，豫章九家年譜本）

黃宗羲著明儒學案，首爲崇仁學案，即以吳與弼爲首，他說道：

> 康齋倡道小陂（案小陂爲吳與弼所居之地）一稟宋人成說。言心則以知覺，而與理爲二。言工夫則靜時存養，動時省察。故必敬義夾持，明誠兩進，而後爲學問之全功。……白沙出其門，然自敍所得，不關聘君（即吳與弼），當爲別派。於戲！椎輪爲大輅之始，增冰爲積水所成，微康齋，焉得有後時之盛哉！

黃宗羲爲王學的信徒，所說的「椎輪爲大輅之始」的話，大概因爲王學出于陳獻章，而陳獻章出于吳與弼，故列於學案之首了。然而吳與弼是朱學的信徒，他是極端拘守的，而且學問簡陋，除四書五經宋儒著作外，幾乎都不注意的。很有趣的，他每每夢想着聖人及朱子，他的日錄說道：

> 夢孔子文王二聖人在南京崇禮街舊居官舍之東廂，二聖人在中間，與弼在西間。見孔聖容貌爲詳。欲問二聖人生知安行之心如何。又彷彿將文王書一冊在案披翫，似文王世系。（原注：『乙巳』。案即仁宗洪熙元年，西曆一四二五。康齋先生集卷一頁一）

> 新居栽竹夜歸，吾妻語予曰：「昨夜夢一老人攜二從者相過，止於門，令一從者入問『子傅在家否？』答云，『不在家。』從者曰：『孔夫子到此相訪，教進學也。』」（同上頁十五）

> 五月二十五夜，夢孔子孫相訪，云承孔子命來，兩相感泣而覺，至今猶記其形容。（案這條前數條有下注云：『丁丑』。即天順元年，西曆一四五八。康齋先生集卷一頁二六）

> 夢侍晦庵先生側。先生顏色藹然，而禮甚恭，肅然起敬起仰也。（這條在『乙巳』條下。康齋先生集卷一頁一）

二月初一日；昨夜夢同三人觀張擬問訪朱子，不勝懷慕，而覺有詩云：「曠百千秋相感深，依依不勝是何心，金聲夙藹春窗曙，偶慎殘魂帶病吟。」（原注「丙子」。案即景泰七年西曆一四五六。康齋先生集卷一頁二六）

[illegible]子父子來枉顧。（原注：「辛巳」。案即天順五年西曆一四六一。康齋先生集卷一頁二八）

這樣的崇拜聖人及朱子，他的思想自然很容易作古人的奴隸了。他著重躬行，注意在「涵養須用敬」的工夫，他有與友人書說道：

> 大抵聖賢授受緊要惟在一敬字。人能衣冠整肅，言動端嚴，以禮自持，則此心自然收斂。雖不讀書，亦漸有長進。但讀書明理以涵養之，則尤佳耳。苟此心常役於外，四體無所管束，恣爲放縱，則雖日夜苦心焦思讀書，亦恐皆無所得，脫講說得紙上陳言，於身心竟何所益？徒敝精神，枉過歲月，甚可惜也！（康齋先生集卷二頁二十）

這可見他只是注重在身心管束上的工夫。他又說道：

> 觀近思錄，覺得精神收斂，身心檢束，有歉然不敢少恣之意，有悚然奮拔向前之意。（康齋先生集卷一頁六）

他對於檢束身心上的工夫，尤注重於抑制感情，他說道：

> 一日以事暴怒，即止。數次事不順，未免胸次時生磊塊。然此氣稟之偏，學問之疵，頓無亦難。只得漸次消

劑之。終日無疾言遽色，豈朝夕之力耶？勉之毋怠。（卷一頁七）

寢起讀書柳陰及東窗，皆有妙趣。晚二次事逆，雖動於中，隨即消釋，怒意未形。逐漸如此揩磨則善矣。（同上）

時時痛加持志之功，務消氣質之偏。（卷一頁十七）

他是主張「樂天安命」的，他說道：

「上不怨天，下不尤人」「君子居易以俟命，小人行險以僥倖。」燈下讀中庸書此，不肯恆服有效之藥也。（卷一頁七）

人之遇患難，須平心易氣以處之。厭心一生，必至於怨天尤人，此乃見學力，不可不勉。（卷一頁二八）

枕上思家計窘甚，不堪其處。反覆思之，不得其方。日晏未處，久方得之。蓋亦別無巧法，只隨分節用，安貧而已。誓雖寒餓死，不敢易初心也。於是欣然而起，又悟若要熟，也須從這裏過。（卷一頁十八）

這是消極的適應環境的方法。他所以主張「用敬」，以為心是要安頓，要常常知覺的，他說：

先哲云「身心須有安頓處。」蓋身心無安頓處，則日間擾擾於利害之中而已。此亦非言可盡，默而識之可也。（卷一頁十九）

一事少含容，蓋一事差，則當痛加「克己復禮」之功，務使此心湛然虛明，則應事可以無失。靜時涵養，動時省察，不可須臾忽也。故本心為事物所撓，無澄淸之功，則心愈亂，氣愈濁，梏之反覆，失愈遠矣。（卷一頁六）

人須整理心下，使教瑩淨，常惺惺地方好。此敬以直內工夫也。嗟夫！不敬則不直，不直便昏昏倒了。萬事從此隳，可不懼哉！（卷一頁十三）

心是活物，涵養不熟，不免搖動。只常常安頓在書上，庶不爲外物所勝。（卷一頁十四）

應事後，即須看書，不使此心頃刻走作。（卷一頁十四）

精白一心，對越神明。（卷一頁十五）

這可見他的安放心的方法了。他這樣的收束這心，目的只爲着『使此心湛然虛明，則應事可以無失，』『不爲外物所勝。』高明者厭其拘，故此他的門人陳獻章要跑到陸九淵的更『簡易』的路上了。吳與弼又說道：

聖賢所言，無非存天理去人欲。聖賢所行亦然。學聖賢者，舍是何以哉？（卷一頁一）

他努力的想學聖賢，而以爲聖賢的言行，只在這『存天理去人欲，』只在這身心上的檢束，這是不免到了簡陋的路上。他雖然負有一時盛名，但祇學到了理學家的規模樣子。他有陳言十事：一曰崇聖志，二曰廣聖學，三曰隆聖德，四曰子庶民，五曰謹命令，六曰敦教化，七曰清百僚，八曰齊庶政，九曰廣言路，十曰君相一德同心。（康齋先生集卷二）都是寬泛的套話。後來朱派的學者羅欽順著困知記，評說道：

吳康齋之志於道，可謂專且勤矣。其所得之淺深，無可考見。觀其辭官後疏陳十事，皆組織聖賢成說，殊

無執紀。（卷下）

這是很確當的批評。總之他是一位空疏的迂儒，祇能消極的做成了檢束身心的事業，雖然常常夢想著聖賢，是毫無自己的貢獻的。

三．初期的朱學之秀——胡居仁　居仁字叔心，江西餘干縣人。生宣德九年（西曆一四三七），卒成化二十年（一四八四）。從學於吳與弼，遂絕意科舉，曾遊歷閩浙金陵彭蠡等地講學於弋陽龜峯餘干應天寺及貴溪桐源書院。提學李齡鍾成，相繼聘主白鹿書院。過饒城，淮王請講易傳。嚴厲清苦，左繩右矩，每日必立課程，詳書得失以自考。雖器物之微，區別精審，沒齒不亂。鶉衣脫粟，蕭然有自得之色。其學以主忠信為先，以求放心為要。以為操而勿失，莫大乎敬，因以敬名齋。他和陳獻章同門，嘗詆陳獻章為黃老，論陸九淵為禪。卒年五十一。（張伯行撰傳作「五十二」）萬曆十三年（一五八五）從祀孔廟，追諡文敬。（參考明史卷二八二本傳；明儒學案卷二；胡敬齋集卷首張伯行撰傳；正誼堂全書本楊希閔胡文敬公年譜；豫章九家年譜本）所著有居業錄四卷，胡敬齋集三卷。（正誼堂全書本居業錄改編為八卷，光緒刻胡文敬公全集內居業錄改編為十二卷）

胡居仁是極佩服程朱的，他說：

四書六經之言，廣大浩博精密，後世無人理會得，至程朱方理會得。今因程朱之書，以理會四書六經，如

指諸掌。只是人不立志，不反諸身，所以無奈何！（居業錄卷八頁五三正誼堂全書本，下同）

他主張「立志」「反之於身，」也有注重躬行的趨向。他主張「反之於身，」所以重體驗；他說道：

體驗二字，學者最親切。讀書皆須體驗，放自己身上來。不然，則書自書，我自我矣，濟甚事？（卷二頁八）

讀書雖多，若不精熟，不若少而精熟。書雖精熟，又要實體於身，方能有得。嘗謂讀得十章熟，不如做得一章來。做得一章來，那幾章亦將湊得來。（同上）

讀書一邊讀，一邊體驗。做得一兩處到身上來，然後別處亦漸湊得來，久則書湊得到身上來。此則是大賢。（卷三頁十五）

這可見他注重親身的體驗。他亦注重於「用敬，」他說道：

工夫本原，只在主敬存心上。致知力行，皆靠住這裏做去。道理本原，只在天命之謂性上。萬事萬物之理，皆在此處流出。（卷八頁四）

人常戒謹恐懼，則物自來不得，所以存得天理之本然在。（卷八頁五）

聖學以敬爲本者，敬可以去昏惰，正邪僻，除雜亂，立大本。聖賢工夫雖多，莫切要如敬字。敬有自畏慎底意思，敬有肅然自整頓的意思，敬有卓然精明的意思，敬有湛然純一的意思，故聖學就此做根本。凡事都靠著此做去，存養省察皆由此。（卷二頁一）

無事時不教心空，有事時不教心亂。（卷一頁五）

他以為為學是要內外一致的，而可以從外做起，他說道：

學者持敬，只就衣冠容貌視聽言動上做，便是實學。（卷二頁十二）

正容體，整威儀，便是立敬之規模；主一無適，是心地上事。內外交正，持養之要道也。（卷二頁三）

端莊整肅，嚴威儼恪，是敬之入頭處。提撕喚醒，是敬之接續處。主一無適，湛然純一，是敬之無間斷處。惺惺不昧，精明不亂，是敬之效驗處。（卷二頁四）

推整齊嚴肅，主一無適，則隨動隨靜，自然收斂不放心。心既不放，則內有主，自然神明不測，體用不窮。（同上）

以上是他的注重於涵養的一方面的見解。他說主敬是忘不了窮理，即於涵養之外忘不了致知，較之薛瑄以為「進學在致知，明此性耳」是不同的，較之吳與弼以為「聖賢所言無非存天理去人欲，所行亦然，」專去說涵養的，更進步了。他說道：

只致其恭敬，則心肅然自存。非是捉住一箇心來存放這裏。讀書論事，皆推究到底，即是窮理。非是縣空尋得一個理來看。（卷二頁四）

心理不相離，心存則理自在，心放則理亦失。理明則心必明，心明則理亦著。存心窮理，交致其功方是。（卷一頁二）

涵養本原，與窮索義理，實交相涉。蓋人心只有許多義理，更無別物。涵養既至，則天理自明；窮理既精，本心愈安也。（卷一頁四）

這是他主張「存心窮理，交致其功。」他說的窮理是和涵養不同，他說道：

存養工夫只在吾身上，窮理則不分內外，皆當格物。（卷頁二九）

他說窮理並說致知，回復程頤朱熹的切實的，廣大的，精密的舊路上走了，他說道：

窮理格物，先從性情上窮究，則見得仁義禮智，渾然全具於吾心，惻隱羞惡辭讓是非，隨感而發。就此力加操存省察，推廣擴充，此便是源頭工夫，根本學問。又於日用事物，人倫天地山川禽獸草木，莫不究極其所以然，明而禮樂，幽而鬼神，日月之更迭，寒暑之往來，歲月之交運，古今風氣盛衰，國家治亂興亡，民之安危，兵之勝敗，無不窮究，方爲窮理致知之學。（居業錄卷二頁九）

窮理非一端，所得非一處，或在讀書上得之，或在講論上得之，或在思慮上得之，或在行事上得之。讀書得之雖多，講論得之尤速，思慮得之最深，行事得之最實。（卷二頁九）

窮理只是理會到底。（卷二頁十）

窮理須得心專一，方有細密工夫，方見得透徹。若不專一，則粗疏草略，縱敏者，亦略見彷彿而已。（同上）

理雖平時窮，然必經歷試驗方熟。（同上）

以上可見他所說的窮理，是注重在切實的經驗，範圍是很廣的，這可見他對於窮理的解釋是很好的。他有與陳大中書，說道：

爲學大端，不出存心窮理二事。故程子曰，「涵養須用敬，進學則在致知。」今人不去敬上做工夫，只去心上捉摸照看。及捉摸不住，索性要求虛靜，所以入於空虛。殊不知敬則心自存，不必照看捉摸，敬則自

虛靜，不必去求虛靜。今人不去窮理致知，只在文義上錯過，又不於日用事物上推究，所以只見淺陋。窮理是推勘到十分盡處，致知是體究到十分明處。或讀書，或講論，或處事，皆要十分明盡，方是窮理致知工夫。只看窮字致字，便無所不用其極。（胡敬齋集卷一正誼堂全書本）

他又說道：

致知在格物，從事物上窮究其理便實。若只管思索想像，便是思而不學則殆。（居業錄卷八頁一）

他以爲『窮理是推勘到十分盡處，致知是體究到十分明處。』又以爲『從事物上窮究其理便實，』這是很好的見解，他有續白鹿洞學規說『博窮事理以盡致知之力，』說道：

愚謂大學之教，以致知爲先，蓋能推致吾之知識，使無不盡，則本心洞然，萬物畢照。由此而之焉，則意誠心正而身修，天下國家可得而治矣。但其用力之方，則在於即物推求，以究其理，方爲的實。若泛然從事於言語訓詁之末，則講說雖勤，文辭雖麗，乃程子所謂玩物喪志之學，徒弊精神於身心，無纖毫之益。其遇事變，亦茫然不知理之所在，顚倒錯謬，殆有甚焉。尙望其能成己成物而無誤乎？然亦無以他求爲也。今學者誠能讀聖賢之書，反覆尋究，以求其理，亦可以得致知之大端矣。更於日用之間，窮其何爲是，何爲非，事事求其至善，物物尋其當然，則致知之功，莫切於此。如此既久，則知益明，理益精矣（胡敬齋集卷二）

在當時沒有科學的環境，故此他的致知格物的範圍，以讀書反覆尋究爲可得致知之大端。雖說於日用之間，事事求其至善，物物尋其當然，爲致知的切要，然而尙未至能產生科學。至於別人以

爲學問可不思而得，或者以爲可以直覺而得的，他很反對，他以爲要靠精思熟慮以窮理，並要有過相當的經驗方可以不用思慮。他說道：

> 若窮理到融會貫通之後，雖無思可也。未至此，當精思熟慮以窮其理。故上蔡（謝良佐）何思何慮，程子以爲太早。今人未至此，欲屏去思慮，使心不亂，則必流於禪學空虛，反引何思何慮而欲强合之，誤矣。（居業錄卷二頁十一）

他主張治學要窮理致知，故以爲國家的教育，即應以國家之事爲窮理的標準。他有奉夏憲副書，說道：

> 竊思古之學校，所繫甚重。凡國家之事，無不出於學者。非惟舉用賢才出於學，雖行兵出師亦受成於學也。蓋以政由敎出，治以道明，故士之所學者，無非修身致治之道，上之所行者，無非學校所窮之理也。自漢魏以下，學校之敎，不過以訓詁記誦爲業，未嘗即物以窮天下之理，故無修身致治之具，上之所用者，非得乎明德致治之人。如蕭曹房杜等號稱賢相，然亦以其智謀才力之長，其於天下之事，不過補其罅漏，修其缺壞，豈能事事物物，盡其當然之則，使生民各得其所乎？程子謂其未嘗以道治天下，不過以法把持是也。至宋，居仁族祖安定公（胡瑗）能知乎此，故立經義齋，治事齋，以敎學者。凡治民治兵水利算數，無不講究，其後關洛諸公繼出，故格物窮理之學，修身治世之道，煥然如出三代之上。居仁質雖愚弱，竊有感焉。每欲學之，而未能也。向因家貧饑旱，窮究水利，編集成篇。特以身居下賤，未能推行。痛念鄉鄰貧困，家人無以爲生，謹代上呈。雖曰救時之急，亦所以示學者，使知即事窮理，不專爲紙筆無用之學

也。（胡敬齋集卷一）

這可見他的格物窮理，不是空談，仍是注重於實用的學問。看這書，可見他是研究水利，可惜他編集成篇的今失傳了。胡敬齋集卷二有「理曆法」中有答問六條，這是他的曆學。他對於政治民生也很注意，他說道：

> 君道在養民，井田不可不復；古教民之道在學，故學校當復古；兵民既分，食者衆，生者寡，故寓兵之法必復古。三者復古，其餘則隨時斟酌以適宜可也。（居業錄卷五頁十二）

他又說道：

> 井田之法不行，田地多被富豪有智謀者用錢穀買而兼併之，愚民常少衣食。（卷五頁十一）
>
> 要天下富足，須要使人人去耕，又要使人人有田耕。今天下不耕而食多於耕者，如何人不貧窮？（同上）
>
> 天下之民所以貧困者，雖因田地不均，然亦非一端。或因賦斂重，或力役繁，或用度奢侈，或游手者多，或水旱蟲蝗，或坐食者衆，今工商多而農少，亦貧困之一端也。（卷五頁十二）

這可以見他是注重社會與民生。他是反對當日的科舉，而主張教養合一。其次則爲薦舉法，他說道：

> 古者鄉舉里選法，非但可以爲朝廷得人，又可盡教養激勵漸磨之道。（居業錄卷五頁六）
>
> 苟不能行成周鄉舉里選法，只行薦舉法亦可得人。今之科舉，全無用處。（卷五頁七）

這是他對於選舉法的見解。他對於軍制上亦有見解，他說道：

古者民即軍，無事則耕，有事則戰。後世既無寓兵於農之法，邊有長征兵。今又有世襲軍，故有民戶軍戶。古者三時務農，一時講武，此聖王寓兵於農，萬世之良法。今既不行此法，亦當行屯田法。以免坐食之費。今百官祿薄，百姓窮困，皆因養待食之兵。屯田宜在近便處立屯：如戍兵就在近邊之地耕屯；郡兵，就在近郡之地耕屯。每一兵撥田一區，其入可食六七口，免其糧稅，使自食其穀，又可以養父母妻子。春夏秋則就在屯所，少暇，小習戰法。冬則入邊城，大講武備。其田皆官府措置。如此，則非惟可以免坐食之患，又免漕運。則國自富，民自足矣。

王介甫保甲法非不善。但小人爲官，虐害百姓，訓練頻數，有違農時，騷然成擾，民不堪苦。若得人行之，因農隙田狩以講武事，有何不可。（以上居業錄卷五頁十三）

這是他對於軍事上很好的見解。他對於法度，以爲是要因變適宜的，他說道：

凡事有則，循其則，因理也。裁而治之則爲法度。法度立，則弊可革。然行之則在得人，久或弊生，又可變而通之，以適於宜。（居業錄卷五頁一）

他是實用主義者，故此他的著作不多，他說道：

人著書才有一毫爲名便是悖逆天理。古人著書，皆不得已，如耒耜陶冶，生民所賴，菽粟布帛，生民所急。若無益於世，著之何用？況詭誕浮華害於世者乎？（居業錄卷五頁九）

他最崇拜的是朱熹，或說「自孔孟以後，道莫大於程朱，故其所著作經傳，實能發明聖學，切於學者」（居業錄卷三頁三）然而他有時亦評論朱子的不對，他說道：

參同契陰符經，朱子註之甚無謂，使人入異端去。調息箴亦不當作。

參同契陰符經皆能窺測造化之妙，盜竊造化之機，但不合將他來濟一身之私，故違乎聖賢大中至正之道，反爲學者心術之害。

參同契欲關鍵耳目口三者，使耳不用聽，目不用明，口不以言，以完養神氣於內。此但能養一身之私，而棄天下之理，世之自私者多好之，故害道尤甚。

陰符經之言奇怪。蓋聖王之道不明，奇怪之士，欺世之無人，縱其異說而無所忌憚，說者以參同契陰符經與易同用，非也。易雖精微，而坦夷明白，中正廣大，周詳遍悉，非二書可擬。

人以朱子調息箴爲可以存心，此特調氣耳。只恭敬安詳便是存心法，豈假調息以存心？以此存心，害道甚矣。（居業錄卷三頁十——十一）

這是他批評朱熹的著作的不對，亦是很有見解的。他不滿意陸九淵，以爲「規模腔殼雖大，過於空虛，」這是對的。他說道：

象山天姿高，力量大，用力甚切。但其見理過於高大，存心過於簡易，故入於禪。其自幼與伊川不合者，伊川收斂謹密，其言平實精確。象山必有凌虛駕空之意，故聞伊川之言似有傷其心。其晚年身在此處，能知民間事，又預知死期，則異學無疑。其門人楊簡以問答之間，忽省此心之清明，忽省此心之無始末，忽省此心之無所不通，此非儒者之傳授。其行狀言「四時之變化，先生之變化也；天地之廣大，先生之廣大也；鬼神之不可測，先生之不可測也。」亦過高之言矣。每讀象山之文，筆力精健，發揮議論，廣大剛勁，

有悚動人處，故其遺風餘烈，流傳不泯。然細推之，則於聖賢細密工夫，不甚分明，故規模雖弘大，未免過於空虛也。（居業錄卷三頁十二）

他反對陸九淵以爲空虛近禪，自然不滿意於他的同門陳獻章了。他復張廷祥書說道：

公甫（獻章字）天資太高，清虛脫灑，所見超然，不爲物累，而不屑爲下學，故不覺流於黃老。反以聖賢禮法爲太嚴，先儒傳註爲煩瑣，而欲一切虛無以求道眞。雖曰「至無而動」，如以手捉風，無所持獲。不若日用間且從事下學，外則整衣冠，正容體，蹈規矩，謹進退，內則主一無適，使無雜擾，庶乎外內交養，靜則可以操存，使大本自此而立，動則可以省察，使達道自此而行。（胡敬齋集卷一頁二一）

他與蔡登書說道：

爲心學之害者，莫甚於禪。今之爲心學多入之者，以其善虛靜，好高妙，忽吾儒下學之卑近，厭事察理之煩，而欲徑趨高大無滯礙之境故也。（胡敬齋集卷一頁四六）

他又說道：

陳公甫實務爲高遠，厭禮節之卑近煩細，不屑爲之，可勝歎哉！（居業錄卷三頁十一）

程朱一派，禮節煩細，陳獻章厭其煩細，這是難怪的。然而陳獻章有時太近於空虛了，故他批評道：

近年以來學者立身稍高，而不能子細做聖賢切實工夫，而妄意聖賢，故遂入於空虛玄妙。其凌高鶩空，反成狂妄，其入異教也宜矣。原其存心之失有二焉：只爲工夫未至，身心紛擾放逸，要求虛靜，故有屏絕思慮以爲心不放者。又有體察照看心在內裏，以爲存者。其心如此，自然不暇卽事窮理。故窮理之失，亦

有二焉：以為天地萬物無非此理，無適而非道，凡其知覺運動視聽云爲，無非至神至妙，其曰『無動而非神，』卽此意也。又有懸空想出一個道理在虛空杳冥之中，以爲無極之眞，太極之妙，此乃吾之眞性，不生不滅，無有始終窮盡，其曰『物有盡而我無盡，』卽此意也。（胡敬齋集卷一頁三五）

這可見他的反對本體的追求的見解，這批評是很切實的。張伯行序居業錄稱他爲明儒之最醇，就明代朱學說，這話是很有理由的。

第三章　陸學的復活與陳獻章學派

一、陸學的復活　陸九淵和朱熹自鵝湖辨論後，各行其是，門人各有依附，各有是非。朱熹的壽命較長，學問範圍較廣，工夫較切實，著作的豐富，又遠非陸九淵所可及，故自宋以來，朱學影響之大，遠非陸學所能比。而朱學中鄙薄陸學的最重要的一點意見，則說陸學爲近禪。本來程朱的學說也有從禪學得來的，但是程朱的融化力大，改造力高，引證修飾以成新儒家言，不似陸學的直接顯出明心見性，頓悟等禪學的修爲方法的痕跡，故朱派罵陸派爲近禪，陸派似難逃避的。因此，宋末以來，朱學成爲正統派的儒家，而陸學則幾於少人過問了。明初尊崇朱學，所定考試制度，及永樂的敕撰五經大全四書大全性理大全，幾乎是要把讀書人的思想，統治在程朱學之下。陸學似乎無法擡頭了。然而陸學的擡頭，卻正因爲朱學之獨霸儒學的正統而出。一方面因爲朱學中博學致知派的衰落，走入了繁瑣的，拘守的，躬行實踐的一途，爲有天才人所厭棄；一方面因爲由窮理致知而到偏畸的主敬之學，自易發生進一步的心學；一方面又因理學派的墮落，容易起本身的革命。國家所提倡的爲朱學，革命派遂依傍了陸學。故此後來一些理學革命家亦不敢非難朱學，甚至竄陸於朱，爲朱陸早異晚同之說，這是很可注意的。明史卷二八二儒林傳序說道：

> 原夫明初諸儒，皆朱子門人之支流餘裔，師承有自，矩矱秩然。曹端胡居仁篤踐履，謹繩墨，守儒先之正傳，無敢改錯。學術之分，則自陳獻章王守仁始。宗獻章者曰江門之學，孤行獨詣，其傳不遠。宗守仁者曰姚江之學，別立宗旨，顯與朱子背馳，門徒徧天下，流傳逾百年，其教大行，其弊滋甚。嘉隆而後，篤信程朱，不遷異說者，無復幾人矣。

看這些話，可見明代理學的轉變的情形。而變朱學為陸學的，實始於陳獻章，成於王守仁。

二．陳獻章　獻章字公甫，別號石齋，廣東新會縣白沙里人。生宣德三年（西曆一四二八），卒弘治十三年（一五〇〇）。英宗正統十二年（一四四七）舉鄉試。十三年，會試不第中乙榜，入國子監讀書。代宗景泰二年（一四五一），會試，又下第。景泰五年（一四五七）年二十七，從吳與弼學。激勵奮發，得益為多。居半年，歸。足跡不至城府。朱英時為參議，造廬求見；卒避不見。閉戶讀書，盡窮天下古今典籍，旁及釋老稗官小說，夜不寢，少困，則以水沃其足。久之，乃嘆曰：『夫學貴乎自得也。自得之，然後博之以典籍，則典籍之言，我之言也。否則典籍自典籍，而我自我也。』遂築一臺名陽春，日靜坐其中，不出戶外者數年。憲宗成化二年（一四六六），復遊太學。祭酒邢讓試以和楊龜山此日不再得詩，得詩大驚，以為眞儒復出。一時名士如羅倫章懋莊昶賀欽輩，皆從之遊。三年春，南歸。五年，會試又下第。十八年（一四八二），布政使彭韶都御史朱英交薦，召至京。令就試吏部，辭疾不赴，疏乞終養老母，授翰林院檢討而歸。自後屢薦不起，卒年七十三。所著有白沙

子全集。（參考張詡作行狀，白沙子全集卷首；林光明故翰林檢討白沙先生墓碣銘，南川冰蘗全集卷六明儒學案卷五白沙學案；明史二八三本傳；阮榕齡白沙先生年譜。又林光南川冰蘗全集卷末有陳獻章與林緝熙書三十五首，有三十一首爲白沙子全集所無，可並參考。）

陳獻章的思想，他的重要的貢獻，是要將各人的思想由書本的束縛及古人的奴隸之下解放出來。他有點近似陸九淵，這是他的好處。他說自己求學的經過，說道：

> 僕才不逮人，年二十七，始發憤從吳聘君（與弼）學。其於古聖賢垂訓之書，蓋無所不講，然未知入處。比歸白沙，杜門不出，專求所以用力之方，既無師友指引，惟日靠書冊尋之，忘寢忘食，如是者亦累年，而卒未得焉。所謂未得，謂吾此心與此理，未有湊泊脗合處也。於是舍彼之繁，求吾之約，惟在靜坐。久之，然後見吾此心之體，隱然呈露，常若有物。日用間種種應酬，隨吾所欲，如馬之御銜勒也。體認物理，稽諸聖訓，各有頭緒來歷，如水之有源委也。於是渙然自信曰，作聖之功，其在茲乎！有學於僕者，輒教之靜坐。蓋以吾所經歷，粗有實效者告之，非務爲高虛以誤人也。（復趙提學僉憲，白沙子全集卷二，康熙顧嗣協刻本）

他所說的『見吾此心之體，隱然呈露，常若有物。』這是他自以爲發現了本體，這是很玄妙的。他自己是放開書本，從靜坐而有得的，故此教人以靜坐爲先。他有與林緝熙書，說道：

> 秉彝欲作一書寄克恭（案即賀欽）論爲學次第，罷之，不耐尋思，竟不能就。緝熙其代余言。大意只令

他靜坐，尋見端緒，卻說上良知良能一節，使之自信，以去駁雜支離之病，如近日之論可也。千萬勿吝。（南川冰蘗全集卷末）

他欲「說上良知良能一節，使之自信」，這眞是上承陸九淵下開王守仁了。他是教人放開書本，自己用心，自己去思想的。他有書與他的門人林光，說道：

前日告秉之等只宜靜坐，子翼云「書籍多了，擔子重了，恐放不下」。只放不下，便枯不及也。此心元初本無一物，何處交涉得一個放不下來。假令自古來有聖賢未有書籍，便無如今放不下。如此，亦書籍累心耶，心累書籍也。夫人所以學者，欲聞道也，苟欲聞道也，求之書籍而道存焉，則求之書籍可也。求之書籍而弗得，反而求之吾心而道存焉，則求之吾心可也，惡累於外哉？此事定要覷破，若覷不破，雖日從事於學，亦爲人耳。……夫養善端於靜坐，而求義理於書冊，則書冊有時而可廢，善端不可不涵養也。……詩文章末習著述等路頭，一齊塞斷，一齊掃去，毋令半點芥蒂於我胸中，夫然後善端可養，靜可能也。終始一意，不厭不倦，優游厭飫，勿助勿忘，氣象將日進，造詣將日深，所謂至近而神，百姓日用而不知者，始自此迸出體面來也。到此境界，愈聞則愈大，愈定則愈明，愈逸則愈得，愈易則愈長，存存默默，不離頃刻，亦不著一物，亦不舍一物，無有內外，無有大小，無有隱顯，無有精粗，一以貫之矣。此之謂自得。濟明日書，緝熙更爲申說令了了。（南川冰蘗全集卷末頁十二——十三）

後來林光作白沙先生墓碣銘，說道：

先生教人，其初必令靜坐以養其善端；嘗曰：「人所以學者，欲聞道也。求之書籍而弗得，則求之吾心可

也，惡累於外哉？此事定要覷破，若覷不破，雖日從事於學，亦爲人耳。』……先生所以教人，卽先生所以自得。（明故翰林院檢討白沙先生墓碣銘，南川冰蘗全集卷六）

這很可見陳獻章的教人和他的自得。他的不注重書本，與陸九淵要與人『減擔子』同。其要在『求之吾心』，而以靜坐爲『求之吾心』的方法。他又以爲這心卽是這理，而這理是包括一切的，他說道：

終日乾乾，只是收拾此而已。此理干涉至大，無內外，無終始，無一處不到，無一息不運。會此，則天地我立，萬化我出，而宇宙在我矣。得此欛柄入手，更有何事？往古來今，四方上下，都一齊穿紐，一齊收拾，隨時隨處，無不是這個充塞。色色信他本來，何用爾腳勞手攘？舞雩三三兩兩，正在勿忘勿助之間。曾點些兒活計，被孟子一口打併出來，便都是鳶飛魚躍。若無孟子工夫，驟而語之以曾點見趣，一似說夢。會得，雖堯舜事業，只如一點浮雲過目，安事推乎？此理包羅上下，貫徹終始，滾作一片，都無分別，無盡藏故也。（與林郡博，白沙子全集卷二頁七九）

陸九淵以爲『宇宙便是吾心，吾心卽是宇宙。』（陸象山全集卷二二頁八）又以爲『人心至靈，此理至明。人皆有是心，心皆具是理。』（同上頁九）又說『先立乎其大者。』（同上卷三四頁八）陳獻章的見解，有點和他相符合了。陳獻章以爲『宇宙在我，』『往古來今，四方上下，都一齊穿紐，一齊收拾。』『求之書籍而弗得，則求之吾心。』這不是和陸九淵的見解相同麼？陳獻

章又說道：

> 許文正（衡）語人曰：「也須焚書一遭。」此暴秦之迹，文正不諱言之，果何謂哉？……後之學者，記誦而已耳，詞章而已耳。天之所以與我者固懵然莫知也。夫何故？載籍多而功不專，耳目亂而知不明，宜君子之憂之也。是故秦火可罪也，君子不諱，非與秦也，蓋有不得已焉。……抑吾聞之，六經，夫子之書也。學者徒誦其言而忘味六經，一糟粕耳，猶未免於玩物喪志。……學者苟不但求之書而求之吾心，察於動靜有無之機，致養其在我者，而勿以見聞亂之，去耳目支離之用，全虛圓不測之神，一開卷盡得之矣。非得之書也，得自我者也。蓋以我而觀書，隨處得益。以書博我，則釋卷而茫然。（道學傳序，白沙子全集卷一頁十九）

這純是陸九淵「學苟知本，六經皆我註腳」（象山全集卷三四頁六）的見解。陳獻章是主靜的，他說道：

> 學勞擾則無由見道，故觀書博識，不如靜坐。（與林友，白沙子全集卷三頁二五）

> 為學須從靜中養出個端倪來，方有商量處。……未可便靠書策也。（與賀克恭黃門，白沙子全集卷二頁十一）

又說：

> 為學當求諸心，必得所謂虛明靜一者為之主，徐取古人緊要文字讀之，庶能有所契合，不為影響依附以陷於徇外自欺之弊，此心學法門也。（書自題大塘書屋詩後，白沙子全集卷一頁六五）

他以爲「靜」的方法「二程得於周子，朱子不言，有象山也。」他說道：

> 古人今人無不同也。……惡乎同乎？同其心，不同其迹可也。同其歸，不同其入可也。入者門也，歸者其本也。周誠而程敬，考亭先致知，先儒恆言也。三者之學於聖人之道，孰爲邇，孰知之無遠邇歟？周子太極圖說：「聖人定之以中正仁義而主靜。」問者曰「聖可學歟？」曰「可。」曰「孰爲要？」曰「一爲要。一者，無欲也。」遺書云（肇祖案指二程遺書）「不專一則不能直遂，不翕聚則不能發散。」見靜坐而歎其善學，曰「性靜者可以爲學。」二程之得於周子也。朱子不言，有象山也。此予之狂言也。（書蓮塘書屋冊後，白沙子全集卷一）

這很可以證明陳獻章的學問，很有得於陸九淵的。他自己主靜，而說「二程得於周子，朱子不言，有象山也。」分明是自己承認陸九淵，而朱陸的早異晚同之說，亦可見並不是始於後來的王守仁了。

陳獻章一派的好處，在導人去用自己的思想，他說道：

> 前輩謂學貴知疑，小疑則小進，大疑則大進。疑者覺悟之機也。一番覺悟，一番長進。章初學時，亦是如此，更無別法也。凡學皆然，不止學詩，即此便是科級。學者須循次而進，漸到至處耳。（與張廷實主事，白沙子全集卷二頁三七）

然而他教人於用心應付事情之前，先要打疊潔淨的，他與羅一峯（倫）說，

先生欲理會著述及諸外事，莫若且打疊，令我潔潔淨淨。先生平昔所篤信者，非朱紫陽乎？「非全放下，終難湊泊，」是紫陽語否？（白沙子全集卷二頁三二）

他主張語道而不遺事，他說道：

時矩語道而遺事，秉常論事而不及道。時矩如師也過，秉常如商也不及，胥失之矣。道無往而不在，仁無事而或息，天下何思何慮，如此，乃至當之論也。聖人立大中以教萬世，吾儕主張世道，不可偏高，壞了人也。（與張廷實主事，白沙子全集卷二頁三六）

自然他的靜坐有點近禪，他自己說道：

老拙每日飽食後，輒瞑目坐竟日。（與光祿何子完，白沙子全集卷二頁三一）

故此有人說他「流於禪學，」他復趙提學僉憲說道：

佛氏教人曰靜坐，吾亦曰靜坐；曰惺惺，吾亦曰惺惺；調息近於數息，定力有似禪定。所謂流於禪學者，非類歟？（卷二頁二三）

他又與太虛書，說道：

太虛師真無累於外物，無累於形骸矣。儒與釋不同，其無累同也。（卷二頁八五）

然而他自己有時亦明白自認為「近禪，」他與林緝熙書說道：

前月二十八日與僉憲陶公聯舟，候三水上背江，遂與胡先生相遇。……次日轉登峽山寺，與胡先生飲餞，席間，與論為學之要曰古一絕云：「一片虛靈萬象全，何思何慮峽山前，洪城內翰如相問，為說山人

已遁禪。」此復去廷辯書，羅殿元疑爲禪學作辨，其源蓋始於廷辯也。可笑可笑。（南川冰蘖全集卷末頁十一）

最有趣的，他教人有時不明白說出，而待人之自悟，這點更有似禪宗的教人自己領悟。他有送李世卿還嘉魚序，說道：

> 自首夏至白沙，至今凡七閱月，中間受長官聘，修邑志於大雲山五十餘日，餘皆在白沙。朝夕與論名理，凡天地間耳目所聞見，古今上下載籍所存，無所不語。所未語者，此心通塞往來之機，生生化化之妙，非見聞所及，將以待世卿深思而自得之，非敢有愛於言也。……予所未言者，世卿終當自得之。世卿之或出或處，顯晦用舍，則繫於所遇，非予所能知也。（卷一頁十五）

他有時說這種自悟爲覺，他說道：

> 人爭一個覺，纔覺便我大而物小，物盡而我無盡。夫無盡者，微塵六合，瞬息千古，生不知愛，死不知惡，尙奚暇銖軒冕而塵金玉耶？（與林時矩，白沙子全集卷三頁五）

這個覺便有禪宗的意味了。他的門人湛若水說道：

> 曾聞白沙先生爲賀克恭黃門許多年不悟，因奮勸之讀佛。（甘泉文集卷二十三天關通語錄，同治劉本）

這可見陳獻章的學問，實有得於佛學的地方。

他反對程朱一輩律己之太嚴，操存之不易，而以爲辭愈多而道愈窒，未必可以得道的，他說

道：

> 夫學有由積累而至者，有不由積累而至者。有可以言傳者，有不可以言傳者。夫道至無而動，至近而神，故藏而後發，形而斯存。大抵由積累而至者，可以言傳也。不由積累而至者，不可以言傳也。知者能知至無於至近，則無動而非神。藏而後發，明其幾矣。形而斯存，道在我矣。是故善求道者求之易，不善求道者求之難。義理之融液，未易言也。操存之灑落，未易言也。夫動，已形者也，形斯實矣。其未形者，虛而已。虛其本也。致虛之所以立本也。戒慎恐懼所以閑之，而非以爲害也。然而世之學者不得其說，而以用心失之者多矣。斯理也，宋儒言之備矣。吾嘗惡其太嚴也。使著於見聞者不睹其眞，而徒與我曉曉也。是故道也者，自我得之，自我言之可也。不然，辭愈多而道愈窒，徒以亂人也。君子奚取焉。僕於義理之原，粗見髣髴及操存處大略如此。（復張東白內翰，白沙子全集卷二頁十）

這是很清楚的反對朱熹以來理學派的『戒愼恐懼』的繁瑣的操存，而歸於簡易的『致虛以立本。』這是理學上的解放，卽是由程朱的謹嚴而解放到陸九淵的簡易。這是和宋代的理學是遙相應和的。他以爲道是要自得，故以自然爲宗，他說：

> 人與天地同體，四時以行，百物以生，若滯在一處，安能爲造化之主耶？古之善學者，常令此心在無物處，便運用得轉耳。學者以自然爲宗，不可不著意理會。（與湛民澤，白沙子全集卷二頁五八）

> 此學以自然爲宗……自然之樂，乃眞樂也。宇宙間復有何事？故曰『雖之夷狄，不可棄也。』今之學者，各標榜門牆，不求自得，誦說雖多，影響而已。（與湛民澤，白沙子全集卷二頁五八）

他是主張於「日用間隨處體認天理」的，（同上頁五七）他以爲涵養中所要養成的，重要的是「文章功業氣節」。然而尙有一個大本卽是道「心」。他書漫筆後說道：

> 文章功業氣節，果皆自吾涵養中來，三者皆實學也。惟大本不立，徒以三者自名，所務者小，所喪者大。雖有聞於世，亦其才之過人者耳。其志不足稱也。學者能辨乎此，使心常在內，到見理明後，自然成就得大。論語曰：「朝聞道，夕死可矣。」孔子豈欺我哉？（卷一頁六三）

這眞是和前人說陸九淵「除了先立乎其大者一句，全無伎倆」相同了。陳獻章和陸九淵有同一的情狀，給朱派學者罵爲禪。他們說的此心此理，立乎大大本，覺以至於說的道是「至無而動，至近而神」。俱是要指示出先天的知識，導人去自己認識此心，去發現本體。以爲本體一得，一切人生的問題都解決了，一切的理俱明白了，這是很玄妙的一種見解。

三．林光　林光字緝熙，號南川，晚年更號南翁，廣東東莞縣人。生明英宗正統四年（西曆一四三九），卒武宗正德十四年（一五一九）。他少時，家貧無油，常就舂米的燈光讀書。這樣的勤苦力學，到十七歲時就中了秀才。憲宗成化元年（一四六五），他中了舉人。五年（一四六九）入京會試，下第，在神樂觀遇同下第的陳獻章，說話很相得，遂同船南返。他到新會白沙鄉，就拜陳獻章爲師。他在櫃山構湖居住，往來問學於白沙，凡二十年。巡撫朱英曾勸他出去做官，他以學未成辭，他的答書有說道：「善學者不汲汲於施爲成敗利鈍之際，而汲汲於吾心權衡尺度之間，其

幽獨細微，其事業勤勞也；其飲食起居，其進退去就也。事學成而不用者有矣，未有不成而苟用者也。由是知士不患於不用，而患於無以致其用；不患於無時，患於有時而無器。……自識學來，頗知歲月之難得，雖坐空乏勢，若無以存活，而區區小志終不敢變，實以學之無成，非有高尚遠引之志，以求異也。」（南川冰蘗全集卷四）成化二十年（一四八四），以家貧，復赴會試，中乙榜。任浙江平湖縣教諭。時上司出巡，教官生員須趨迎跪接，他即上論士風疏，其例遂革。廿二年（一四八六），主考福建鄉試。孝宗弘治二年（一四八九）主考湖廣鄉試。四年（一四九一）與修嘉興府志。五年（一四九二），同考順天府。六年（一四九三）十月，他在平湖九年秩滿，還家。至七年（一四九四）正月，至家。這年再赴部謁選。八年（一四九五）三月，陞山東兗州府儒學教授。因老母年八十二，上疏乞改本省鄰近教授或教諭缺，未得允可，遂赴任。這時交通很不方便，在這年正月十四日，他的母親已去世。可是當他到了山東去上任時，已是四月二十六日了。到他聞母死信時，以原籍公文未至，兗州不肯放回，俟申山東布政司下文兗州府，纔得放回守制。七月十三日，他始得離去兗州。這可見當時消息的隔礙及做官的拘限的情形。弘治十一年（一四九八）起補嚴州府儒學教授。十四年（一五〇一），以浙江按察使孫需薦，陞國子監博士。十七年（一五〇四），三年任滿，奏乞致仕，不允，陞襄王府左長史。十八年（一五〇五）到襄陽。值襄懷王新薨，無嗣，光化王暫理府事，百弊叢積，威令不行。光隨方整頓，由是官僚效職，奸佞革心，宮闈肅清，門禁

嚴密。輔導八九年，內外軍民，事無巨細，悉得其當。武宗正德八年（一五一三），懇乞致仕，遂進階中順大夫，馳驛歸里。後六年卒，年八十一。所著書有晦翁學驗於朱文公大全集中取其警切要會處，加以硃記，復取硃記的錄出以備檢覽，這書今佚。又有南川冰蘗全集十二卷，今傳有咸豐元年東莞明倫堂刻本。（參考章拯南川林公墓誌銘，湛若水南川林公墓表，俱見南川冰蘗全集卷末；廣州府鄉賢傳，見南川冰蘗全集卷首；明儒學案卷六；鄧淳學東名儒言行錄卷七；楊世勳嶺南道學錄頁十一）

林光與張詡同爲陳獻章的弟子，張詡不免浮誇，而林光則很切實。張詡作白沙先生行狀及墓表，語多浮誇，林光有與張廷實（詡）主事書，以規其失，說道：

墓表云：「繼孔氏絕學，開萬世道學之傳。」則自孟子以下諸賢，皆不免見遺矣。……行狀中「右臉有七黑子如北斗。」此朱子相也，若云白沙亦有，何吾輩之未見也？……又云「卓卓乎孔氏道脈之正傳，而伊洛之學蓋不足道也。」嗚呼！斯言之過甚矣。伊洛如明道先生，一個天資，去聖人不遠，其金聲玉質，似不屑於世務，至爲小官，所至風動。其論學處，有益於學者，與孔孟同功。後之賢者，多過高而遺落世事，有似於釋老而不自覺，明道豈易及乎？周濂溪襟韻灑落，如光風霽月，沈晦於小官，所至皆有惠澤，康節內聖外王，風流人豪，如皇極經世之數，雖非聖學所關，然至今未有能得其門戶。論其當時，動人氣焰亦不小。如明道贈之詩云：「客求墨妙多攜卷，天爲詩豪剩借春。」可見矣。閣下以爲伊洛之學蓋不足道，

僕恐白沙先生地下亦未以為然也。此啟爭端，添談柄之大者，不可不思也。（南川冰蘗全集卷五頁二七——二八）

這可見林光的見解切實，絕沒有虛驕浮誇之氣的。

林光的思想出於陳獻章。陳獻章思想的重要，在啓發人應用自己的思想，去思，去疑，去求自得。林光亦知道人的心靈的重要；說道：

善學者不汲汲於施為成敗利鈍之際，而汲汲於吾心權衡尺度之間。（復朱都憲書，南川冰蘗全集卷四頁二十）

這可見他很注重於心的權衡應用。他又說道：

夫學莫貴於能疑，能疑必生於能思。今學者所以不如古者，蓋由理之易見而思之不深也。思之不深，則所以無疑也，未能造於疑也。不知未能有疑，而自以為無疑，此今世學者之通患。且所謂疑者，非比較不同，互相詰難之謂，心之所造耳。夫道可朝聞而夕死，若以為熟復註說，解無不明，即為聞道而可以夕死，則世之聞道者不勝其多。死生亦大矣，夫子所謂聞者，後學所當深思也。（與王緗秀才書，南川冰蘗全集卷五頁三十）

他是注重思想，因為專注意於「心之所造」，以求孔子所謂「可朝聞而夕死」的道，因此不免又要走入玄學的歧途。他說自己的甘苦所得說道：

始者光之有志於斯學也，承先人之餘庇，無飢寒之所迫，甘心苦志以求之，晝焉而忘食，夜焉而忘寐，忘

身忘世，惟其妨爭也。埋光剷彩，惟恐入山之不深。天下之事，視之總若浮埃，無復可以上人懷抱者。如是十餘年，雖不敢自謂有所見，然太極渾淪之本體，豁然動於中者，無停機矣。由是隨動隨靜，雖欲離之而不可得。然後反而驗諸六經，有不知其然而不得不然，不求其合而不得不合，浩乎沛然，若江河之有源，湖海之有歸，滙之而益深，引之而益長，大可以包六合，細入於毫芒。竊見如此，私心自許，將以為死可以無憾矣。（奉陳石齋先生書，南川冰蘖全集卷五頁十一）

這裏所謂「太極渾淪之本體，豁然動於中者無停機」，這是他的玄想。這是陳獻章一派的玄學。

他又有辛卯（成化七年，西曆一四七一）二月廿八日奉陳石齋先生書說道：

光資質愚魯，凡百非自己心得，輒不敢輕信。元來四方上下，往古來今，直是這個充塞周洽，無些小欠缺，無毫髮間斷，無人我大小遠近，如一團冰相似，都沒作一塊，又各各飽滿，無不相干涉者。前輩謂「堯舜事業，亦是一點浮雲過目。」往時耳雖聞而心實未信，今始知其果不我欺。深山清夜，一語秉之（案即光弟）還謂如此，方推得去。光妄謂此處着不得一個推字。實見得，則所謂充塞天地之間，所謂「天地位，萬物育，」所謂「建諸天地而不悖，質諸鬼神而無疑，百世以俟聖人而不惑，」所謂「至誠而不動者，未之有也，」所謂「洋洋乎如在其上，如在其左右，」與夫高宗夢說之事，朝聞夕死之說，方各有着落處。曾點三三兩兩，眞個好則劇，看來自家多少快活。何必勞勞攘攘，都不是這個本色。千古惟有孟子「勿忘勿助」之說，最是不犯手段也。（南川冰蘖全集卷四頁三——四）

他說的「這箇，」即他說的自得的「天理。」故此他又說道：

惋念天理在人，可朝聞而可夕死。夫子聖人也，言之激切若此，其必不欺天下而誤來世也。其所謂聞者，斷不在耳目之間，陳迹之上也，不然，死生亦大矣！（謝憲副余伯轎書，南川冰蘗全集卷四頁八）

陳獻章答復他的辛卯二月二十八日書，說道：

承諭道學所見，造是超脫，甚是完全，病臥在床，忽得此紙，讀之慰喜無量，自不覺呻吟之去體也。終日乾乾，只是收拾此而已。此理干涉至大，無有內外，無有先後，無一處不到，無一息不運。會此，則天地我立，萬化我出，而宇宙在我矣。得此欛柄入手，更有何事？往古來今，四方上下，都一齊穿紐，一齊收拾，隨時隨處，無不是這個充塞，色色信他本來，何用爾腳勞手攘？舞雩三三兩兩，正在勿忘勿助之間，曾點些兒活計，被孟子一口打併出來，都是鳶飛魚躍。若無孟子工夫，驟而語之以曾點見趣，一似說夢。會得，雖堯舜事業，也只如一點浮雲過目，安事推乎？此理包羅上下，貫徹終始，滾作一片，都無分別，都無盡藏故也。自茲以往，更有分殊處，合要理會。毫分縷析，義理轉無窮。書中所云，乃其體統該括耳。（南川冰蘗全集卷末頁八；白沙子全集卷二頁七八）

這裏說的雖有點玄妙，可見他們師友的契合。林光的工夫在於涵養深造以求自得，他有奉陳石齋先生書說道：

今之自棄，亦欲不迫以求之，和裕以養之，稽之聖經以廣詒之。其不有於心也，寧早夜展轉而紬繹之，不敢涉其紛紛之註說駁雜而支離之。至於一事之不苟，一念之不忽，累積而漸野，日思而夜繼，亦乾乾矣。然終不能不間斷，此所以聞命而愧懼交也。雖然，亦終吾身而已矣。天命之理，流行而不已者，日參倚在

前，有目者能盡見之乎？故養之不周，而欲區區於論辨，亦訓解焉而已耳。見之不明，而欲自試於衆務，亦億逆焉而已耳。如是而學，必日在口耳私意中也。其於性命之理，蓋日相遠，況能自得而至於沛然之境乎？無自然之味，欲獨强其欲而求前，亦氣使之耳，久無變乎？孟子之言曰：『君子深造以道，欲其自得之也。』孔子之言曰：『予欲無言。』意何深也！（南川冰蘖全集卷四頁二一）

他又奉莊定山（昶），說道：

夫人之所以貴於學者，爲聞道也。所謂聞道，在自得耳。讀盡天下書，說盡天下理，無自得入頭處，總是閒也。（南川冰蘖全集卷四頁三六）

這可見他的學問，是繼承陳獻章，是注重於自得的。他有答何時矩書，說道：

吾人之學，毫釐之間，不厭於精細講求也。求得其要，則權度日明，然後可以自信而馴至於不惑。未得，則存之養之，積之已久，將不待於慕戀陳言而自有約之可操矣。（南川冰蘖全集卷四頁十）

他注重在『求得其要，則權度日明。』究竟這『要』是如何，『權度』又如何呢？他的游心樓記說道：

余少之時，學不得其要，窮日夜，疲精神，以覬旦夕之效，書冊滿前，甲矛乙盾，註說益多而思益亂，神益昏，非欠伸瞌睡不已也。故俗諭諸生，有謂鄭媼借書睡兒者，是皆不聞其心之過也。如是而學，假令終生不悟，可哀也已可哀也已！……夫人之一心，息之極而聞之至，足以參兩間，而後繫動萬物不足以相撓，死生不足以爲變，覩世之爲仁義者，猶若拘拘，而況於功名富貴乎？……日行乎利害之途，而涉乎憂患之境，使不聞其心以應之，徒碌碌終日，不幾蹈予曩學之悔乎？雖然，所以聞其心者有要也。要者，一而已矣。

事之未至，一其心則靜而閒矣。事之既接，一其心則動而閒矣。知靜養而不知動應，是有體而無用，非吾儒之學也。（南川冰蘗全集卷二頁一——二）

他要心閒而一，靜養而動應，這是他的目的。而方法則在事之未至一其心，事之既接一其心，實即專心致志。他又說及效果說道：

人之受於天而蘊諸心，至大而至貴。古之善爲學者，深造自得，見其大而不失其貴。中無所累，其神完，其氣充，其博足以通，其約足以守，誠立而信孚，故其斡旋運用，有莫之爲而爲之者。此無他，善學善養，不敢小其大而賤其貴也。夫如是故其達也可以壽國家安天下，惠利生人，光昭物則，利不能囘，勢不能奪。其窮也足以善其身，型其家，而傳諸其徒，福被子孫，名垂後世。學之得其大而不失其貴，至於如此。（福建鄉試錄序，南川冰蘗全集卷二頁十九）

總之，林光的思想是重在心之自得，以心爲一切事情的衡度，因此注重靜養以爲動應礎基，這是他有得於陳獻章的好處。他的思想，是從陳獻章產出，但是他不是全無見解的。

四．湛若水　若水字元明，初名露，字民澤，避遠祖諱，改名雨，又名若水，廣東增城縣甘泉都人。學者稱爲甘泉先生。生成化二年（西曆一四六六），卒嘉靖三十九年（一五六〇）。孝宗弘治五年（一四九二），舉人。七年（一四九四），從學於江門，師陳獻章。因悟「隨處體認天理」六字訣。陳獻章甚嘉獎之。同治十二年（一四九九）陳獻章有贈江門釣臺詩，有曰：「小坐江門不

許年，蒲栩當膝幾回穿。如今老去還分付，不賣區區敝帚錢。」跋云：「達摩西來，傳衣爲信。江門釣臺，病夫之衣鉢也。今付與湛民澤收管。將來有無窮之祝，珍重珍重」。十三年（一五○○）陳獻章卽卒。十八年（一五○五）若水中進士第，選授翰林院庶吉士，擢編修。武宗正德元年（一五○六），始獲交王守仁於京師。（據贈別應元忠吉士敍，甘泉文集卷十七頁三六）王守仁在吏部講學，若水與相應和。王守仁嘆說道：「予求友於天下，三十年來未見此人。」正德七年（一五一二）使安南，册封國王。十年（一五一五），丁母喪歸。世宗嘉靖元年（一五二二），復補編修。陞侍讀。三年（一五二四），陞南京國子監祭酒。七年（一五二八），陞南京吏部右侍郎。轉禮部右侍郎。十二年（一五三三），陞南京禮部尚書。後轉吏部，兵部尚書。十九年（一五四○），致仕。平生足跡所至，必建書院以祀白沙。從遊者殆徧天下。年登九十，猶爲南嶽之遊。年九十五卒。嘗做大學衍義補作聖學格物通一百卷，上於朝。所著又有春秋正傳三十七卷，甘泉文集，甘泉文集外編，甘泉續集，白沙子古詩教解等。（參考甘泉文集卷三十二羅洪先作墓表，洪垣作墓誌銘，同治資政堂刻本明史二八三本傳；明儒學案卷三七；鄧淳粵東名儒言行錄卷九）

湛若水的思想，爲繼承陳獻章。他領悟「隨處體認天理」的方法，陳獻章有與湛民澤（卽若水）書，很贊賞他說道：

發來書甚好。日用間隨處體認天理，着此一鞭，何患不到古人佳處也。（白沙子全集卷二頁五九）

陳獻章又有與他書，說道：

> 此學以自然爲宗者也。承諭近日來頗有湊泊處，譬之適千里者，起脚不差，將來必有至處，自然之樂，乃眞樂也。（白沙子全集卷二頁五八）

可見湛若水亦有得於陳獻章「以自然爲宗」的理解。湛若水迴護師說，將師說合於周（敦頤）程（程顥程頤），故他的白沙子古詩教解，解陳獻章和楊龜山此日不再得韻說道：

> 夫先生主靜而此篇言敬者，蓋先生之學原於敬而得力於靜。隨動靜施功，此主靜之全功，無非心之敬處。世不察其源流，以禪相詆，且以朱陸異同相聚訟，過矣。先生嘗曰：「伊川見人靜坐，便歎其善學。此靜字發源濂溪，程門更相授受。晦翁恐人差入禪去，故少說靜，只說敬。學者須自量度何如？若不至爲禪所誘，仍多靜，方有入處。」按此，則靜與敬無二道，無二道，豈同寂滅哉？此篇乃四十歲以前事，後來所造之高，所得之深，尙未及言。然卽此可想矣。（乾隆刻本卷一第一篇，弘治刻本無之）

又陳獻章有答張內翰廷祥書括而成詩呈胡希仁提學，說道：

> 古人棄糟粕，糟粕非眞傳。眇哉一勺水，積累成大川。亦有非積累，源泉自涓涓。至無有至動，至近至神焉。發用玆不窮，緘藏極淵泉。吾能握其機，何必窺陳編。學患不用心，用心滋牽纏。本虛形乃實，立本貴自然。戒愼與恐懼，斯言未云偏。後儒不省事，差失毫釐間。寄語了心人，素琴本無絃。

湛若水解說道：

> 此至無而至動，至近而至神，若得此欛柄入手，則陳編不必窺矣。古人讀書，不過以開發聰明，不可牽纏

此心也。但經云「學於古訓」，而此云然者，亦爲䛐言忘味者言之。用心華麗，亦謂溺於章句之病。蓋聖學以自然爲本，本立則未發而虛，已發而卽實，亦周子靜無動有之意。又言戒謹恐懼，若求之太得，則失其自然之本體矣。故又言學者之了心，當如素琴之無絃，而後可以入道，卽明道所謂「聖人以情順萬物而無情」之意。（見弘治刻本）

他又解說道：

先生之意，總見先靜而後動，須以靜爲之主。由虛乃至實，須以虛爲之本。若不先從靜虛中加存養，更何有於省察。故戒愼恐懼，雖是存養，而以此爲主，以此爲本，非偏於存養也。中庸先戒懼而後愼獨，先致中而後致和。周子謂「體立而後用有以行」，周子謂「不專一則不能直遂，不翕聚則不能發散」，皆是此意。周子之論學聖也，曰，「一爲要。一者，無欲也。無欲則靜虛動直」，其卽先生主靜致虛之學乎？聖學精微，俱括於此。奈何以禪目之？（白沙子古詩教解卷上頁十二，乾隆辛卯刻本，弘治刻本無此段）

這可見湛若水漸次的將陳獻章的見解融合於周程。

然而陳獻章的教人放下書册靜坐及主靜之說，湛若水是終底不以爲然的，他的大科訓規說道：

諸生讀書時，須調鍊此心，正其心，平其氣，如以鏡照物而鏡不動，常炯炯地，是謂以我觀書。方能心與書合一。孔子所謂「執事敬」，中庸所謂「合內外之道」，程子所謂「卽此是學」。如此，方望有進。若以讀書主敬爲兩事，彼此相妨。別求道書册而靜坐以爲學，便是支離，終難湊泊。（甘泉文集卷六頁十一）

這是他以爲置書冊而靜坐是支離的。他又說道：

> 今書冊棄人事而習靜，即是禪學。窮年卒歲，決無有熟之理。如欲鐵之精，不就爐錘，安可望精。（同上）

他又有答余督學書說道：

> 古之論學，未有以靜坐爲言者，而程氏言之，非其定論，乃欲補小學之缺，急時弊也。後之儒者，遂以靜坐求之，過矣。古之論學，未有以靜爲言者，以靜爲言者，皆禪也。故孔門之教，皆欲事上求仁，動時着力。何者？靜不可以致力，纔致力即已非靜矣。故論語曰：『執事敬』；易曰：『敬以直內，義以方外』；中庸戒慎恐懼慎獨，皆動以致其力之方也。何者？靜不可見，苟求之靜焉，駸駸乎入於荒忽寂滅之中，而不可入堯舜之道矣。故易曰：『復其見天地之心乎？』復也者，一陽動也。非復，則天地之心不可得而見，則天理或幾乎息矣。故善學者必令動靜一於敬，敬立而動靜渾矣。此合內外之道也，性之德也。（甘泉文集卷七頁六同治丙寅年刻本）

這可見湛若水的見解，終嫌靜近於禪，不主張靜而主張敬，其實是半斤八兩，不分上下的。大約湛若水由陳獻章之學入手，其年事漸老，則其求合於宋儒周程之學說的思想漸多。他覺得主靜不無流弊，因主張『事上求仁，動時着力』，而以靜坐爲過，以靜爲禪，而又主張動靜一於敬了。他又說道：

> 孔門之教，『居處恭，執事敬，與人忠。』黃門毛式之云：『此是隨處體認天理。』甚看得好。無事時不得不居處恭，即是靜坐也。執事與人時，如何只要靜坐？使此教大行，則天下皆靜坐，如之何其可也？明道終

他又說道：日端坐如泥塑人，及其接人渾是一團和氣，何等自然。（明儒學案卷三十七引語錄）

靜以養動者，亦默坐澄心法也。不善用之，未免絕念滅性，枯寂強制之弊。故古來聖聖相授，無此法門。然即如之何？道以自然爲至，知其自然，勤不以我，斯無事矣。故學在知止，不在求靜。（甘泉文集卷二三語錄，頁三九）

這是明顯反對「求靜」而主張「自然」，依然不脫陳獻章「此學以自然爲宗」的本旨。

湛若水的宗旨在「隨處體認天理」，這是陳獻章所贊可的。湛若水自己說道：

孟子之道在周程，周程沒，默識之道在白沙，故語予「日用間隨處體認天理，何患不到聖賢佳處。」（默識堂記，甘泉文集卷十八頁十九）

要明白他的宗旨，不可不先看他的心性圖說，他說的如下：

性也者，天地萬物一體者也。渾然宇宙，其氣同也。心也者，體天地萬物而不遺者也。性也者，心之生理也。心性非二也。……心也者，包乎天地萬物之外，而貫乎天地萬物之中者也。中外非二也，天地無內外，心亦無內外，極言之耳矣。故謂內爲本心，而外天地萬事以爲心者，小之爲心也甚矣。（甘泉文集卷二一頁一——二）

他所說的心，即是陳獻章所說的理，所謂「此理干涉至大，無內外，無終始，無一處不到，無一息不運。」（與林郡博，白沙子全集卷二頁七九）亦即陳獻章所說「吾此心之體」（復趙提學僉

憲，白沙子全集卷二）林光所謂「太極渾淪之本體，豁然動於中者無停機」（奉陳石齋先生書，南川冰蘗全集卷五頁十二）的。他是偏重於「心」的方面，故說道：

夫聖人之學，心學也。故經義，所以明其心也。治事所以明其心之用，以達諸事者也。體用一原也，而可以貳乎哉？（泰州胡安定先生祠堂記，甘泉文集卷十八頁二八）

他又以為「聖學功夫至切至要至簡至易處，總而言之不過只是隨處體認天理。」（四勿總箴附說，甘泉文集卷二一頁三。）他解「天理」道：

理只是一個理，而謂之天理者，明其為自然，不由安排耳。（天關通語錄，甘泉文集卷二三頁二五）

天理是怎麼樣的呢？他說道：

心與理應，然後天理見焉，天理非在外也。特因事之來，隨感而應耳。故事物之來，體之者心也。心得中正，則天理矣。（答聶文蔚侍御，甘泉文集卷七頁二八）

他以為心與理應而天理見，又以為心得中正即天理。他又說道：

天理是一大頭腦。千聖千賢共此頭腦。終日終身，只此一大事。立志者，立乎此而已。體認是功夫，以求得乎此者。煎銷習心，以去其害此者。心只是一個好心，本來天理完完全全，不待外求，顧人立志與否耳。孔子十五志於學，即志乎此也。此志一立，三十，四十，五十，六十，七十，直至不踰矩，皆是此志變化貫通。志如草木之根，具生意也。體認天理，如培灌此根，煎銷習心，如去草以護此根。貫通只是一事。（新泉問辨錄，甘泉文集卷八頁一）

他以爲天理不待外求，一立志便有了，這是從陸九淵的思想引伸出來的。但他又說：

夫學以立志爲先，以知本爲要，不知本而能立志者，未之有也，立志而不知本者有之矣，非眞志也。志立而知本焉，其於學思過半矣。夫學問思辨，所以知本也，知本則志立。志立則心不放，心不放則性可復，性復則分定，分定則於憂怒之來無所累於心性，無累斯無事矣。（再答鄭進士啟範，甘泉文集卷七頁十七）

他以爲「學問思辨，所以知本，知本則志立，」這是他注重在學問思辨的見解。他又說道：

天理只是自家體認，說便不濟事。然天理亦從何處說得，可說者路頭耳。若連路頭也不說，便如何去體認。其全不說者，恐是未曾加體認功夫。如未曾行上路的人，更無疑問也。所云心求中正，便是天理，良是。然亦須達得天理，乃可中正，而不達天理者有之矣，釋氏應無所住而生其心是也，何曾達得天理？（新泉問辨錄，甘泉文集卷八頁十六）

他以爲心求中正，未必卽達天理，故此天理一方要自家體認，而也要說出路頭，便好去體認。究竟天理可說的路頭是怎樣呢？據他所解釋的理與義，也許就是他所說的一種路頭，他說道：

在心爲理，處物爲義，體用之謂也。……以義理並言，便有體用，理乃是渾然一點至公的心，義便是粲然一點制宜的心。只是一心，但有體用。（新泉問辨錄，甘泉文集八頁十二）

他又說儒釋公私之分，亦可以見他所要指示的天理的路頭，他說道：

聖人以天地萬物爲體，卽以身在天地萬物中，何等廓然大公，焉得一毫私意？凡私，皆從一身上起念，聖

人自無此，以自無為必固我之私，若佛者務去六根六塵，指耳目口鼻等為言，然皆天之所以與我，不能無者，而務去之，即已一身亦奈何不得。不免有意必固我之私，猶強謂之無我耳。何等私小？（新泉問辨錄，甘泉文集卷八頁七）

他又以為『主一』可以見天理，雍語說道：

沈珠問天理何以見？甘泉子曰：『其主一乎！天理者吾心本體之中正也。一則存，二則亡，覺不覺而已。』（甘泉文集卷三頁一）

他又說道：

敬者，一也。一者，無欲也。（同上）

這可見他所說的體認天理的方法，仍是周程的見解。雍語又說：

葛澗問宋儒。甘泉子曰：『其周濂溪程明道乎！微二子，道其支離矣。舍二子，吾何學矣。』（甘泉文集卷三頁三）

這很可以見出湛若水的思想，是由陳獻章的門徑而跑入周程的堂奧的。故此說體認天理或本體的方法為『敬』，為『無欲』了。

湛若水繼承陳獻章的思想，主張尋人去疑去思，這是二程一派思想的好處，湛若水亦主張由疑由辨，由學而覺，雍語說道：

他又說道：

或問學何貴？甘泉子曰：「學貴疑。疑斯辨，辨斯得矣。故學也者，覺此者也。」（甘泉文集卷三頁五）

他又說道：

夫學而知所疑也，學之進也。如行路然，行而後見多岐，見多岐而後擇所從。知擇所從者，進乎行者也。（甘泉文集卷三頁四）

雍語又說「思」道：

門人問思。甘泉子曰：「虛靈知覺，思也。」曰：「何也？」曰：「本體也。本體全，則虛而明，有以照物，如鑑空而妍媸莫逃。是謂思則得之，無思無不通也。「思無邪。」臆度之思，可以爲思也乎？」（甘泉文集卷三頁八）

他又說道：

知覺者，心之體也。思慮者，心之用也。靈而應，明而照，通乎萬變而不汨，夫然後能盡心之神，明照而無遺，靈應而無方。（樵語，甘泉文集卷一頁四）

他又說「學」道：

學其覺也，覺其心之神明也。神明之昏，習心蔽之耳。及其感於簡策，警於人言，本然之覺，如寐者之喚寤而神全焉，知斯至矣。（甘泉文集卷三頁七）

他以爲知識是先天的，故說爲「本然之覺」。又以爲從經驗從思慮也可以獲得知識，故分知識的獲得爲內與外，或涵養與問學二種，他說道：

> 涵養而知者，明睿也。問學而知者，窮索也。明睿之知，神在內也，窮索之知，明在外也。明睿者德性，德性則可以入聖矣。窮索者思慮，思慮則可以入賢矣。（新論，甘泉文集卷二頁六）

他承認了問學的，外的方法可以得知識；而仍以內的涵養的爲聖，外的窮索的爲賢。這是他仍不免帶有一點偏見，高視涵養而稍輕於窮索，重內而輕外的見解。

他於小程「涵養須用敬，進學則在致知」的話，亦很贊同，但他的解釋不同了，他以爲「涵養進學，豈容有二」，他說道：

> 涵養須用敬，進學則在致知，如車兩輪。夫車兩輪，同一車也，行則俱行，豈容有二？而謂有二者，非知程學者也。鄙見以爲如人行路，足目一時俱到，涵養進學，豈容有二？自一念之微，以至於事爲講習之際，涵養致知，一時並在，乃爲善學也。故程子曰：「學在知所有，養所有。」宜更玩之。（答太常博士陳惟浚，甘泉文集卷七頁九）

他以爲「涵養致知，一時並在，乃爲善學，」這卽是由於他的「知行合一」的見解。他說道：

> 夫學不過知行。知行不可離，又不可混。說命曰：「學于古訓而後有獲，知之非艱，行之惟艱。」中庸必先學問思辨而後篤行。論語先博文而後約禮。孟子知性而後養性，始條理者知之事，終條理者聖之事。程子知所有而養所有，先識仁而以誠敬存之。若僕之愚見，則於聖賢常格內尋下手，庶有自得處。乃上文所謂溫故知新，前書所謂隨時隨處體認天理而涵養之者。若然，則知行並進矣。（答顧箬溪僉憲，甘泉文集卷七頁十三）

道可證他以致知涵養不容有二，解釋知行不可分，自然致知涵養，他合為一事的了。欲明白他說的致知，更可以看他解釋「格物」的意見，他說道：

> 鄙見以爲格者至也。「格于文祖」，「有苗格」之格。物者，天理也。即「言有物」，「舜明於庶物」之物，即道也。格即造詣之義。格物者，即造道也。知行並造，博學審問愼思明辨篤行，皆所以造道也。讀書，親師友，酬應，隨時隨處，皆隨體認天理而涵養之，無非造道之功，意身心一齊俱造，皆一段工夫，更無二事。下文誠正修功夫，皆於格物上用了，其家國天下，皆即此擴充，不是二段，此即所謂止至善。故嘗謂止至善則明德親民皆了者，此也。如是方可謂之知至。若夫今之求於見聞之末，謂之知至，可乎？知至，即孔子所謂聞道矣。故其下文以修身釋格物，而此謂知之至，可徵也。故吾輩終日終身，只是格物一事耳。孟子深造以道，即格物之謂也。自得之，即知至之謂也。居安資深逢原，即修齊治平之謂也。（答陽明，甘泉文集，卷七頁十八）

他解釋「格物」爲造道，和從前程朱一派以「格物」爲窮究萬物之理的不同了，將格物的範圍縮小而轉到「涵養」的方面上去了。故此他又說：

> 程子曰「格者至也，物者理也，至其理乃格物也。」故大學古本以修身說格物。今云格物者，事當於理之謂也。不若云隨處體認天理之盡也。體認兼知行也。當於理是格物後事，故曰物格而后知至。云敬而後當於理，敬是格物工夫也。（答聶文蔚侍御，甘泉文集卷七頁二十九）
>
> 絜矩也者，何也？格物也。矩也者，物也。矩在乎心，而絜之乎人也。（約言，甘泉文集卷二十二頁四）

滿腔子是心，正心誠意致知，近乎盡禮，方是格物，不然，猶有我也。（天關通語錄，甘泉文集二三頁三九）

這是很明顯的說格物即隨處體認天理，又說敬是格物工夫，絜矩即格物，然則格物不是窮物之理，而是涵養身心的一種事情了。同時的王守仁解「格」爲正，解「物」爲念頭，湛若水有答陽明王都憲論格物書，以爲王守仁之說有不敢信者四，而他自己的解「格物」爲「至其理」，有可采者五，其說如下：

兄之格物之說，有不敢信者四：自古聖賢之學，皆以天理爲頭腦，以知行爲工夫。兄之訓格爲正，訓物爲念頭之發，則下文誠意之意，即念頭之發也。正心之正，即格也。於文義不亦重複矣乎，其不可一也。又於上文知止能得爲無承，於古本下節以修身說格致爲無取，其不可二也。兄之格物，訓云正念頭也，則念頭之正否，亦未可據，如釋老之虛無，則曰應無所住而生其心，無諸相，無根塵，亦自以爲正矣。楊墨之時，皆以爲聖矣，豈自以爲不正而安之，以其無學問之功，而不知其所謂正者，乃邪而不自知也。其所自謂聖，乃流於禽獸也，夷惠伊尹，孟子亦以爲聖矣，而流於隘與不恭，而異於孔子者，以其無講學之功，無始終條理之實，無智巧之妙也，則吾兄之訓徒正念頭，其不可者三也。……若如兄之說，徒正念頭，則孔子止曰德之不修可矣；而又曰學之不講，何耶？止曰默而識之可矣；而曰學而不厭，何耶？又曰信而好古敏求者，何耶？子思止曰尊德性可矣，而又曰道問學者，何耶？所講所學所好所求者何耶？其不可者四也。……若僕之鄙說，似有可采者五：訓格物爲至其理，始雖自得，然稽之程子之書，爲先得同然，一也。考之章首止至善，即此也。上文知止能得，爲知行並進，至理工夫，二也。考之古本，下文以修身申格致，爲於學者極

有力，三也。大學曰「致知在格物。」程子則曰「致知在所養，養知在寡欲。」以涵養寡欲訓格物，正合古本以修身申格物之旨爲無疑，四也。以格物兼知行，其於自古聖訓學問思辨篤行也，精一也，博約也，學古好古信古也，修德講學也，默識學不厭也，尊德性道問學也，始終條理也，知言養氣也，千聖千賢之教爲不謬，五也。（甘泉文集卷七頁二五——二六）

其實王湛二家說格物，都是偏於內心的修養的方面，王守仁解格物爲正念頭，湛若水以涵養寡欲解格物，皆不能無偏於內心的方面。不過王守仁以爲不學而能，故只需正念頭，湛若水以爲須學而能，故要涵養寡欲，他們兩人只有這兩點的不同而已。湛若水與王守仁皆承認人心的先天的能力，二人很相交好，湛若水曾說過：「某平生與陽明公同志，他年當與同作一傳矣。」（答王汝中兵曹，甘泉文集卷七頁四一）他對於王守仁「良知良能」之說，亦嫌其過於極端，他在韶州明經館講章，說孟子「人之所不學而能者，其良能也，所不慮而知者，其良知也。……親親，仁也，敬長，義也。無他，達之天下也。」說道：

> 吾友陽明先生論學，亦只以此良知作一個題目，欲人易知易能，亦是喫緊爲人的盛心。但學者超脫的固有，間亦多有不知孟子本意全在「達」字上，連其師之意亦昧了，卽作一塲容易見成的道理看去，便以常知常覺靈靈明明爲良知，不待學與慮，不消得讀書學問，路上三尺童子皆能之，豈不誤了。故吾常推與陽明一體相關之義，每每與說破，則陽明之說便好了。此章言天下之事皆待學而能，待慮而知，

惟有一個不學而能不慮而知者，乃爲良知良能。何以謂之良？乃天然自有之知能，不用絲毫人力，皆出於天者也。其待學而知待慮而能者，由於人者也。何以謂之良知良能？只看他孩提之童與其長，無不知有愛親敬兄者，便是其良知良能處。這個愛親敬兄之良心似小，而係於仁義之盛德甚大。……愛親敬兄，此知此能，豈便爲仁義，亦在乎達之天下而已矣。必學問思辨以開其知，篤行以恆其知，知行並進，涵養以擴充之，由一念良知良能之愛敬，以達於無所不愛敬。愛其親以及人之親，而天下無不愛之親，則念念皆仁，仁之量可充滿而仁覆乎天下矣。敬其兄以及人之兄，而天下無不敬之兄，則念念皆義，義之量可充滿而義覆乎天下矣。此則敬愛之極功，仁義之全體，而窮理盡性之事，皆達之之功也。不能達之，則愛敬之體微，仁義之機熄，其爲不仁不義者多矣，又安得爲良知良能？古之人以天下無性外之物，故老老長長幼幼與及人之老及人之長及人之幼，皆作己性分內事，故良知良能必達之天下，而後爲仁也。若以良知良能爲成性，達之爲無功，則天下如何有不孝不弟不慈之人乎？……夫人之初生，莫不有一念之良知良能，達之則爲仁爲義，不能達之，則爲不仁不義，……此其係於人道之大與！（甘泉文集卷二十頁二三）

他以爲有一念良知良能，需能「達之」，即擴充起來，不能以「良知良能爲成性，達之爲無功。」這是他和王守仁說的良知良能不同的見解。他又說道：

良知事亦不可不理會。……孟子爲此，不過提出人之初心一點眞切處，欲人即此涵養擴充之耳。故下文曰「達之天下。」學問思辨篤行，皆是涵養擴充工夫。今說「致良知，」以爲是是非非，人人皆有，知

其是則極力行之，知其非則極力去之，而途中童子皆能，豈不害道？（天關通語錄，甘泉文集卷二三，頁二八）

孟子往往指出這點良心，欲人於此生意擴充，涵養良知良能，四端諸章皆此意。這幾個述字，便是學問思辨篤行功夫。吾每引大杖逃小杖受，及因童子言易簣，以見不可徒良知而不加學問耳。非爲體認之證也。（答洪峻之侍御，甘泉文集卷七頁四四）

他的見解，是以爲「不可徒良知而不加學問」的。他重學問，重擴充，當時王守仁以爲他是求於外，他的答陽明王都憲論格物說道：

陳世傑書，報吾兄疑僕「隨處體認天理」之說爲求於外，若然，不幾於義外之說乎？求，即無內外也。吾之所謂隨處云者，隨心隨意隨身隨國隨天下，蓋隨其所寂所感時耳。一耳。寂則廓然而大公，感則物來而順應。所寂所感不同，而皆不離於吾心中正之本體。本體即實體也，天理也，至善也，物也，而謂求之外，可乎？致知云者，蓋知此實體也，天理也，至善也，物也，乃吾之良知良能也，不假外求也。但人爲氣習所蔽，故生而蒙，長而不學則愚，故學問思辨篤行諸訓，所以破其愚，去其蔽，警發其良知良能者耳，非有加也，故無所用其絲毫人力也。如人之夢寐，人能喚之惺耳，非有外與之惺也。故格物則無事矣，大學之事畢矣。若徒守其心而無學問思辨篤行之功，則恐無所警發，雖似正實邪。下則爲老佛楊墨，上則爲夷惠伊尹，是也。何者？昔曾參芸瓜，誤斷其根，父建大杖擊之，死而復甦。曾子以爲無所逃於父爲正矣。孔子乃曰：「小杖受，大杖逃。」乃天理矣。一事出入之間，天人判焉，其可不講學乎？詰之者則曰：「孔子又何所學，

心焉耳矣。」殊不知孔子至聖也，天理之極致也，仁熟義精也，然必七十乃從心所欲不踰矩。人不學則老死於愚耳矣。（甘泉文集卷七頁一七）

這可見湛若水的思想，亦承認良知良能，即程朱一派所說的『性善』的見解。他不同於王守仁的，就是主張『學不可不講』，以為『若徒守其心而無學問思辨篤行之功，則恐無所警發。』他又辨王守仁說他『隨處體認天理為求之於外』，說道：

陽明與吾看心不同。吾之所謂心者，體萬物而不遺者也，故無內外。陽明之所謂心者，指腔子裏而為言者也，故以吾之說為外。（答楊少默，甘泉文集卷七頁二四）

他答陽明說支離道：

夫所謂支離者，二之之謂也。非徒逐外而忘內，謂之支離。是內而非外者，亦謂之支離，過猶不及耳。必體用一原，顯微無間，一以貫之，乃可免此。（甘泉文集卷七頁十六）

他反對當日的理學家重心而略事，他的大科訓規說道：

自後世儒者皆坐支離之弊，分內外本末心事為兩途，便是支而離之。故有是內非外，重心略事之病。猶多不悟，反以為立本。千百年來，道學不明，坐此之故。自今諸學子合下便要內外本末心事合一，乃是孔孟正脈。何者，理無內外本末心事之間也。（甘泉文集卷六頁十）

他又說道：

今夫求心者，偏於靜，不求於動，不習之於事，譬諸繫馬於肆，而求其良，不可得也。（樵語，甘泉文集卷一

頁四。）

一部論語，皆教人在事上求。（知新後語，甘泉文集卷四頁八）

他既反對重心而略事，以爲心事要合一的。要習之於事。他又以爲學要有用，故此他以爲一切有用之事，皆是性分內事，皆要涵養成就，以備他日用世。這是他所說的「內外本末心事合一」的好處。他的大科訓規說道：

吾儒學要有用，自綜理家務，至於兵農錢穀水利馬政之類，無一不是性分內事，皆有至理，處處皆是格物工夫。以此涵養成就他日用世，鑿鑿可行。（甘泉文集卷六頁十二）

他又說「道」道：

道也者，中正之理也，其情發於人倫日用，不失其中正焉，則道矣。故中正而天下之理得矣。天下之理得，而位育在其中矣。（復鄭啟範進士，甘泉文集卷七頁十九）

這也是實用的見解，以「人倫日用」爲說的。他又說「道」道：

或問道。曰「於物物而求之。」他日，有問道。曰「合物物而求之。」門人惑。曰：「於物物而求之，其小者也。合物物而求之，其大者也。」他日，又有問者。則告之曰：「於物物之中，合物物之中而求之。夫中也者，道也。知小而不知大者，不足以語全，知大而不知小者，不足以語分，知大小而不知中，可與語器，不可以語道。夫知小大道器之爲一體，則幾矣。」（樵語，甘泉文集卷一頁二）

這是他的對於道的解釋。他說的「於物物而求之」是說分析的理；「合物物而求之」是說歸

納的理。「於物物之中，合物物之中而求之，」這所求的簡直是科學的原則了。這是他很有見解的話，可惜限於心性的「道」的問題，這是很可注意的。

王守仁主張「致良知，」湛若水主張「體認天理，」後來湛若水調和其說，說道：

無所安排之謂良，不由於人之謂天。故知之良者，天理也，孟氏所謂愛敬之心也。知良知之爲天理，則爲往而不體；故天體物而不遺，理體天而不二。故良知必用天理，天理莫非良知。不相用不足以爲知。夫良知必用天理，則無空知，天理莫非良知，則無外求。不空知而外求，故曰，人之心也天之理也，先覺覺後覺也，斯道也盡之矣。（贈掌教錢君之姑蘇序，甘泉文集卷十七頁四四）

他以爲「良知必用天理，天理莫非良知，」這是他要和王守仁的學說相融合的。他的陽明先生王公墓誌銘，說道：

陽明公初主格物之說，後主良知之說，甘泉子一主隨處體認天理之說，然皆聖賢宗旨也。而人或捨其精義，各滯執於語言，蓋失之矣。故甘泉子嘗爲之語曰「良知必用天理，天理莫非良知，」以言其交用則同也。（甘泉文集卷三一頁十五）

總之，湛若水的思想，在陳獻章王守仁之間，而無陳獻章王守仁偏於心的本能的極端的見解。他注重於事，注重於用，注重於學，而思想在調和朱陸二派。故於朱熹，亦極恭維，說道：

其志也，學也，行也，將班諸孔門可也。（樵語，甘泉文集卷一頁三）

他於陸九淵，則說道：

> 陸集所云於人情物理上鍛鍊，又每教人學問思辨篤行求之，似未出於孔門之規矩。……僕時以為靚象山宇宙性分等語，皆灼見道體之言。以象山為禪，則吾不敢，以學象山而不至於禪，則吾亦不敢。蓋象山之學雖非禪，而獨立高處。夫道中正而已矣，高則其流弊不得不至於禪，故一傳而有慈湖（楊簡）慈湖眞禪者也。……僕因言學者欲學象山，不若學明道，故於時有遵道錄之編，乃中正不易之的也。若於象山，則敬之而不敢非之，亦不敢學之。（寄崔後渠司成，甘泉文集卷七頁四四）

這很可以見出他的調和朱陸的思想而歸本於周程的原故。故說格物，既不能如朱子之『窮物之理』，又不能如王守仁之『正念頭』，而歸於『涵養寡欲』了。他既不敢學陸九淵，而痛罵楊簡，著有楊子折衷，以為楊簡是『異教宗指』，又說楊簡『以聖賢之格言，文自己之邪說』（甘泉文集卷二四頁三）因為楊簡是陸派的極端，而湛若水是調和朱陸者，自然是大不滿於楊簡了。

第四章　王學的特起——王守仁

一、王守仁的生平及其學說的關係　王守仁，字伯安，浙江餘姚人，學者稱爲陽明先生。生憲宗成化八年（西曆一四七二），卒世宗嘉靖七年（一五二九）十一月二十九日。父華，成化十七年（一四八一）中狀元，歷仕至南京吏部尚書。守仁在孝宗弘治二年（一四八九）十二月，以夫人諸氏歸餘姚，舟過廣信，從婁諒問學。婁爲吳與弼門人，講宋儒格物之學，謂聖人必可學而至，遂深契之。五年（一四九二）爲宋儒格物之學，以爲一草一木皆涵至理，取竹子格之，沈思其理不得，遂遇疾，因嘆聖賢是做不得的，無他大力量去格物了。（傳習錄下）是年中浙江鄉試舉人。十年（一四九七）寓京師，時邊報甚急，因學兵法。十二年（一四九九）舉進士，觀政工部。與太原喬宇，廣信汪俊，河南李夢陽，何景明，姑蘇顧璘，徐禎卿，山東邊貢等以才名爭馳騁，學古詩文。以星變有詔求言，時韃虜猖獗，遂疏陳邊務。十三年（一五〇〇）授刑部雲南淸吏司主事。十五年（一五〇二）請告，歸越。築室陽明洞中，靜坐行導引術，久之，悟爲非道。十七年（一五〇四），改兵部武選淸吏司主事。十八年（一五〇五）始授徒講學，使學者先立必爲聖人之志。時陳獻章高足弟子湛若水爲翰林庶吉士，一見定交，共以昌明聖學爲事。武宗正德元年（一五〇六），

劉瑾以宦官竊國柄，南京給事中戴銑薄彥徽等，以諫忤旨，逮繫詔獄，守仁上疏乞宥之。瑾怒，詔廷杖四十謫貴州龍場驛丞。瑾遣人跡而加害，因托投水脫去。三年（一五〇七）春得至龍場。龍場在貴州西北萬山叢棘中，爲瘴癘之地，苗猺所居，守仁至，苗猺亦相親附。乃築何陋軒君子亭賓陽堂玩易窩以居。時三僕皆病，守仁親爲湯藥調護。劉瑾憾猶未釋。守仁自計得失榮辱皆能超脫，惟生死一念，尚覺未化，乃爲石槨自誓曰：『吾今惟俟死而已。』日夜端居默坐澄心精慮，以求靜一。因念聖人處此，更有何道？忽中夜大悟格物致知之旨，始知聖人之道，吾性自足，向之求理於事物者誤也。以所記憶五經之言證之，一一相契，獨與朱熹註疏相牴牾，乃取朱子大全閱之，以爲朱熹晚年自知其所學之非，至有誑己誑人之說，是朱熹的自悔。五年（一五一〇），劉瑾誅，改知廬陵縣。後歷吏部主事員外郎，郎中，陞南京太僕寺少卿，鴻臚寺卿。十一年（一五一六），虔閩不靖，兵部尚書王瓊特舉，以左僉都御史巡撫南贛汀漳等處。未幾，遂平漳南橫水桶岡大帽浰頭諸賊。十四年（一五一九）六月，奉敕勘處福建叛軍。至豐城，聞寧王宸濠反，遂返吉安，起兵討之。宸濠方圍安慶，守仁破南昌，濠返兵自救，遇於樵舍，三戰俘濠。武宗率師親征，羣小張忠許泰欲縱濠鄱湖，待武宗接戰而後奏凱，守仁不聽，乘夜過玉山，集浙江三司，以濠付太監張永，張永者爲武宗親信，羣小之所憚也。因命守仁兼江西巡撫。十六年（一五二一）陞南京兵部尚書，封新建伯，世宗嘉靖元年（一五二二），丁父憂，回籍。六年（一五二七）以原官兼左都御史，起征思田。思田平，以

歸師，襲八寨斷藤峽，破之。以病請告，至南安卒，年五十七。穆宗隆慶元年（一五六七）五月，詔贈新建侯，諡文成。所著作，後人輯爲王文成公全書。（參考王文成公全書中年譜，世德紀中黃綰陽明先生行狀，明史卷一九五本傳，明儒學案卷十姚江學案）

黃宗羲明儒學案卷十姚江學案序說王守仁思想的變遷，說道：

先生之學，始泛濫於詞章，繼而徧讀考亭（朱熹）之書，循序格物，顧物理吾心，終判爲二，無所得入。於是出入於佛老者久之。及至居夷處困，動心忍性，因念聖人處此更有何道，忽悟格物致知之旨，吾性自足，不假外求。其學凡三變而始得其門。自此之後，一意本原，以默坐澄心爲學的，有未發之中，始能有發而中節之和，視聽言動，大率以收斂爲主，發散是不得已。江右以後，專提致良知三字，默不假坐，心不待澄，不習不慮，出之自有天則，蓋良知即是未發之中，此知之前，更無未發；良知即是中節之和，此知之後，更無已發。此知自能收斂，不須更主收斂；此知自能發散，不須更期於發散。收斂者，感之體，靜而動也；發散者，寂之用，動而靜也。知之眞切篤實處即是行，行之明覺精察處即是知，無有二也。居越以後，所操益熟，所得益化，時時知是知非，時時無是無非，開口即得本心，更無假借湊泊，如赤日當空，而萬象畢照。是學成之後，又有此三變也。

這是說王守仁學說的轉變，其學成之後，初主收斂，次主知行合一，更次便是現成良知了。

王守仁的思想，是朱學的反動，有得於陸九淵，而直接則受有陳獻章的思想的影響。他初時

欲作聖賢，曾依朱熹的話去格物，他說道：

> 衆人只說格物要依晦翁，何曾把他的說去用，我著實曾用來。初年與錢友同論做聖賢要格天下之物，如今安得這等大的力量。因指亭前竹子令去格看。錢子早夜去窮格竹子的道理，竭其精神，至於三日，便致勞神成疾。當初說他這是精力不足，某因自去窮格，早夜不得其理。到七日，亦以勞思致疾。遂相與嘆聖賢是做不得的，無他大力量去格物了。及在夷中三年，頗見得此意思，乃知天下之物，本無可格者，其格物之功，只在身心上做，決然以聖人爲人人可到，便自有擔當了。（傳習錄下頁四六，王文成公全書三）

他的格物之說，便是由於崇信朱熹的學說而走不通，因之以起的反動。然而因爲朱熹在當日學術上的權威，不敢明悖他的學說，因此王守仁有朱子晚年定論之作，強把朱熹的思想先後次序顛倒。至羅欽順來書詰難，他的答書說道：

> 其爲朱子晚年定論，蓋亦不得已而然。中間年歲早晚，誠有所未考，雖不必盡出於晚年，固多出於晚年者矣。然大意在委曲調停，以明此學爲重。平生於朱子之說，如神明蓍龜，一旦與之背馳，心誠有所未忍，故不得已而爲此。……蓋不忍牴牾朱子者，其本心也。不得已而與之牴牾者，道固如是，不直則道不見也。（答羅整庵少宰書，傳習錄中頁五七）

這是他自承自己的學說和朱子相牴牾的。至於陸九淵之學，他是很恭維的，他作象山文集序，說

道：

世儒之支離，外索於刑名器數之末，以求明其所謂物理者，而不知吾心卽物理，初無假於外也。佛老之空虛，遺棄其人倫事物之常，以求明其所謂吾心者，而不知物理卽吾心，不可得而遺也。至宋，周程二子始復追尋孔顏之宗，而有「無極而太極」「定之以中正仁義而主靜」之說，「動亦定，靜亦定，無內外，無將迎」之論，庶幾精一之旨矣。自是而後，有象山陸氏，雖其純粹和平，若不逮於二子，而簡易直截，眞有以接孟子之傳。其議論開闔，時有異者，乃其氣質意見之殊，而要其學之必求諸心，則一而已。故吾嘗斷以陸氏之學，孟氏之學也。（文錄四頁二十七，全書卷七）

「求諸心」是王守仁學說重要的地方，而實在是從陸學出的。當時多目陸學爲禪，王守仁有答徐成之書，說道：

象山辯義利之分，立大本，求放心，以示後學篤實爲己之道，其功寧可得而盡誣之。……故僕嘗欲冒天下之譏，以爲象山一暴其說，雖以此得罪無恨。（外集三頁十四，全書二十一）

這可見他對於陸學的同情。陸九淵曾說「學苟知本，六經皆我註脚」，王守仁說道：

六經者，吾心之記籍也。而六經之實，則具於吾心。……而世之學者不知求六經之實於吾心，而徒考索於影響之間，牽制於文義之末，硜硜然以爲是六經矣。（稽山書院尊經閣記，文錄四頁四十，全書七）

這純是陸九淵的見解。他與席元山書有說道：

象山之學簡易直截，孟子之後一人。其學問思辨致知格物之說，雖亦未免沿襲之累，然其大本大原，斷

非餘子所及也。（文錄二，全書五）

這可見他是很佩服陸九淵的。王守仁自三十四歲時，已認識陳獻章的門人湛若水，王文成公年譜記成化十八年（西曆一五〇五）王守仁年三十四歲在京師說道：

至是專志授徒講學。然師友之道久廢，咸目以為好異立名。惟甘泉湛先生若水，時為翰林庶吉士，一見定交，共以倡明聖學為事。（全書三二頁十）

後來正德七年（西曆一五一二），他作別湛甘泉序，說道：

居今之時，而有學仁義，求性命，外記誦辭章而不為者，雖其陷於楊墨老釋之偏，吾且以為賢，彼其心猶求以自得也。夫求以自得，然後可與之言學聖人之道。某幼不問學，陷溺於邪僻者二十年，而始究心於老釋。賴天之靈，因有所覺，始乃沿周程之說求之，而若有得焉。顧一二同志之外，莫予翼也。岌岌乎仆而後興，晚得友於甘泉湛子，而後吾之志益堅，毅然若不可遏，則予之資於甘泉多矣。甘泉之學，務求自得者也，世未之能知，其知者且疑其為禪。誠禪也，吾猶未得而見，而況其所志卓爾若此。則如甘泉者，非聖人之徒與？多言又烏足病也。（文錄四頁七，全書七）

他恭維湛若水為聖人之徒，又深知湛若水為「務求自得。」「求自得」是陳獻章的學說，王守仁交湛若水，於陳獻章之學當不無所聞。陳獻章的教人，是以靜坐為重要，王守仁早年亦曾教人靜坐。他在正德四年（西曆一五〇九）與辰中諸生書，說道：

> 前在寺中所云靜坐事，非欲坐禪入定，蓋因吾輩平日為事物紛拏，未知為己，欲以此補小學收放心一段工夫耳。（文錄一，全書四頁一）

後來他專提『致良知』三字，傳習錄下說明他自己學說的改變的緣故，說道：

> 一友靜坐有見，馳問先生。答曰『吾昔居滁時，見諸生多務知解，口耳異同，無益於得，姑教之靜坐。一時窺見光景，頗收近效。久之，漸有喜靜厭動，流入枯槁之病，或務為玄解妙覺，動人聽聞。故邇來只說致良知。良知明白，隨你去靜處體悟也好，隨你去事上磨鍊也好。良知本體，原是無動無靜的。此便是學問頭腦。我這箇話頭，自滁州到今，亦較過幾番，只是『致良知』三字無病。醫經折肱，方能察人病理。（全書三頁二三）

王守仁初教人靜坐，到後來又怕人『喜靜厭動』，故專提『致良知』三字。陳獻章教人靜坐，怕人不信，亦曾提出『良知良能』的話頭，陳獻章與林光書說道：

> 秉筆欲作一書寄克恭（賀欽）論為學次第，罷之，不耐尋思，竟不能就。緝熙其代余言。大意只令他靜坐，尋見端緒，卻說上良知良能一節，使之自信，以去駁雜支離之病，如近日之論可也。千萬勿吝。（林光南川冰蘗全集卷末附錄頁十）

這可見王守仁的見解和陳獻章的接近，而良知良能之說蓋已自陳獻章發其端。陳獻章的思想，重要的貢獻，在打破書籍或聖言的偶象的束縛，而要自求之於吾心。他說道：

> 夫人所以學者，欲聞道也。苟欲聞道也，求之書籍而道存焉，則求之書籍可也。求之書籍而弗得，反而求

之吾心而道存焉，則求之吾心可也。……夫養善端於靜坐，而求義理於書冊，則書冊有時而可廢，善端不可不涵養也。（與林光書南川冰蘗全集卷末）

王守仁說道：

子夏篤信聖人，曾子反求諸己。篤信固亦是然不如反求之切。今甚不得於心，安可狃於舊聞，不求是當。（傳習錄上，全書一）

夫君子之論學，要在得之於心。衆皆以爲是，苟求之心而未會焉，未敢以爲是也。衆皆以爲非，苟求之心而有契焉，未敢以爲非也。（答徐成之二外集三全書二一）

夫學貴得之心，求之於心而非也，雖其言之出於孔子不敢以爲是也，而況其未及孔子者乎？求之於心而是也，雖其言之出於庸常，不敢以爲非也而況其出於孔子者乎？（答羅整庵少宰書傳習錄中頁五四，全書二）

以己心爲是非的衡量，而不拜倒於聖賢的偶象，這是陳獻章王守仁所同具的見解。王守仁更進一步，以爲我們的良知，可以爲權度一切事理的標準，不必稽合於古典聖訓的，他說道：

夫舜之不告而娶，豈舜之前已有不告而娶者爲之準則，故舜得以考之何典，問諸何人，而爲此邪？抑亦求諸其心一念之良知，權輕重之宜，不得已而爲此邪？武之不葬而興師，豈武之前已有不葬而興師者爲之準則，故武得以考之何典，問諸何人，而爲此邪？抑亦求諸其心一念之良知，權輕重之宜，不得已而爲此邪？（傳習錄中頁十六，全書二）

他以爲經典不必可稽，而我們的良知可以應用，這是求諸我心的見解的理由，比陳獻章更進一步了。王守仁的學說開源於陳獻章，王守仁的弟子王畿說道：「我朝理學開端，還是白沙，至先師而大明。」（復顏沖宇龍谿先生全集卷十頁三五，萬曆刻本）耿定向先進遺風卷上記王守仁「養痾陽明洞時，與一布衣許璋者相朝夕，取其資益」，說道：「往謂先生學無師承，據璋曾經事白沙，而先生與之深交，諒亦有私淑之者。」（頁三十，湖北先正遺書本）又顧憲成小心齋劄記卷十八說道：

惲瑤池問：「本朝之學，惟白沙陽明爲透悟。陽明不及見白沙，而與其弟子張東所（詡）湛甘泉（若水）相往復。白沙靜中養出端倪，陽明居夷處困，悟出良知。良知似即端倪，何以他日又闢其『勿忘勿助』？」曰：「陽明目空千古，直是不數白沙，故生平並無一語及之。至勿忘勿助之闢，乃是平地生波。白沙曷嘗丟卻有事只言勿忘勿助？非惟白沙，從古亦未聞有此等呆議論也。大率近來儒者，往往借人起箇話頭，隨而自標其見。案實求之，半成戲論耳。」（顧端文公遺書）

黃宗羲明儒學案卷五說道：

有明之學，至白沙始入精微，……至陽明而後大。兩先生之學最爲相近，不知陽明後來從不說起，其故何也？

王守仁的沒有提及陳獻章，或者如顧憲成所說的「陽明目空千古，直是不數白沙。」而兩家學

說最為相近，是向來學者所承認的。

此外，王守仁早年曾學佛，對於佛教思想，也有接近之處，他說道：

「不思善，不思惡，時認本來面目。」此佛氏為未識本來面目者設此方便。本來面目，即吾聖門所謂良知。今既認得良知明白，即已不消如此說矣。隨物而格，是致知之功，即佛氏之常惺惺，亦是常存他本來面目耳。體段工夫，大略相似，但佛氏有箇自私自利之心，所以便有不同耳。（又答陸原靜書，傳習錄中，全書二頁三九）

「無所住而生其心。」佛氏曾有是言，未為非也。（同上頁四六）

僊家說到虛，聖人豈能虛上加得一毫實。佛氏說到無，聖人豈能無上加得一毫有。但僊家說虛，從養生上來；佛氏說無，從出離生死苦海上來；卻於本色上加卻些子意思在，便不是他虛無的本色了。聖人只是還他良知的本色，更不着些子意在。（傳習錄下，全書三頁二五）

這可見他對於禪學，亦有採取的地方。大抵儒家是拿人倫日用，社會國家，即入世的見解，去反對佛家的出世的見解。王守仁於佛家說的心性，頗有採取，而對於佛家的出世見解，認為自私自利。他說道：

夫禪之學，與聖人之學，皆求盡其心也，亦相去毫釐耳。聖人之求盡其心也，以天地萬物為一體也。……蓋聖人之學無人已，無內外，一天地萬物以為心；而禪之學起於自私自利，而未免於內外之分，斯其所以為異也。今之為心性之學者，而果外人倫，遺事物，則誠所謂禪矣；使其未嘗外人倫，遺事物，而專以存

心養性為事，則固聖門專一之學也，而可謂之禪乎哉？（重修山陰縣學記，文錄四頁四四，全書七）

這是王守仁所說的禪與儒分別的見解。他的弟子王畿，述他的話說道：

先師嘗有屋舍三間之喻。唐虞之時，此三間屋舍原是本有家當，巢許輩皆其守舍之人。及至後世，聖學做主不起，僅守其中一間，將左右兩間甘心讓與二氏。及吾儒之學日衰，二氏之學日熾，甘心自謂不如，反欲假借存活。洎其後來，連其中一間，岌岌乎有不能自存之勢，反將從而歸依之，漸至失其家業而不自覺。……先師良知之學，乃三教之靈樞。（三山麗澤錄，龍谿先生全集一頁二十，萬曆刻本）

王守仁的見解，是承認佛教的心性之學，有採用佛教的唯心論的色彩，下文另有論及。大概他的思想，頗受佛家思想的影響，由佛家的出世觀，變成儒家的在世觀，這是宋元以來儒家採用佛家學說所同有的態度。

二、格物說　王守仁的思想和朱熹相背馳，實始於他的「格物」說。他解釋「格物」說道：

朱子所謂格物云者，在卽物而窮其理也。是就事事物物上求其所謂定理者也。是以吾心而求理於事事物物之中，析心與理而為二矣。……若鄙人所謂致知格物者，致吾心之良知於事事物物也。吾心之良知，卽所謂天理也。致吾心良知之天理於事事物物，則事事物物皆得其理矣。致吾心之良知者，致知也。事事物物皆得其理者，格物也。是合心與理為一者也。（傳習錄中頁九，全書二）

他反對朱熹分心與理為二，而要主張合心與理為一，這是和陸九淵認心卽理的見解相同。故此

他又說道：

心卽理也。天下有心外之事，心外之理乎？……此心無私欲之蔽，卽是天理，不須外面添一分。以此純乎天理之心，發之事父便是孝，發之事君便是忠，發之交友治民便是信與仁，只在此心去人欲存天理上用功便是。（傳習錄上頁三全書一）

他說的『只在此心去人欲存天理上用功，』本是和朱熹的見解一樣，但是說『心卽理』不承認有『心外之事，心外之理，』便不得不與朱熹的學說分歧了。他又說道：

虛靈不昧，衆理具而萬事出。心外無理，心外無事。（傳習錄上頁二二，全書一）

傳習錄上又記他的話，如下：

或問：『晦庵先生曰：「人之所以爲學者，心與理而已。」此語如何？』曰：『心卽性，性卽理。下一「與」字，恐未免爲二。此在學者善觀之。』（同上）

這可見他的見解，是以爲『心卽性，性卽理，』反對心外有事，心外有理。他又說道：『心外無物，心外無事，心外無理，心外無義，心外無善。』（與王純甫二文錄一，全書四）這是唯心論的說法。傳習錄上又說道：

或曰：『人皆有是心，心卽理，何以有爲善有爲不善？』先生曰：『惡人之心，失其本體。』（同上）

他既以爲『心卽性，』又以爲心會『失其本體，』然則性與理卽他所說的本體了。他又說道：

> 目無體，以萬物之色爲體；耳無體，以萬物之聲爲體；鼻無體，以萬物之臭爲體；口無體，以萬物之味爲體；心無體，以天地萬物感應之是非爲體。（傳習錄下頁二八全書三）

所謂『天地萬物感應之是非，』『是非』當指『理』言，所謂『惡人之心，失其本體，』自然卽是失其理了。故此他又說：『心之體，性也，性卽理也。天下寧有心外之性？寧有性外之理乎？寧有理外之心乎？……理也者，心之條理也。』（書諸陽卷文錄五全書八）王守仁這些話，不免授朱派學者以攻擊之端，故此羅欽順（西曆一四六六——一五四七）說道：

> 理一也，必因感而後形，感則兩也；不有兩，卽無一。然天地間無適而非感應，故無適而非理。（困知記上頁十九，康熙戊申刻本）
>
> 心者人之神明，性者人之生理。理之所在謂之心，心之所有謂之性，不可混而爲一也。（困知記上頁一）
>
> 人心有覺，道體無爲。熟味此兩言，可以見心性之別矣。（困知記上頁三三）
>
> 道心，性也。人心，情也。心一也，而兩言之者，動靜之分，體用之別也。（困知記上頁二）

這是提出『理』與『感應』之分，所謂『體用之別，』去非難王守仁『心卽性，性卽理』之說的」

王守仁所主張的是一種唯心論，傳習錄下說道：

> 又問心卽理之說，『程子云「在物爲理，」如何謂「心卽理？」』先生曰『在物爲理，在字上當添一

心字。此心在物則爲理。」（全書三頁四八）

他又答顧東橋書說道：

夫物理不外於吾心，外吾心而求物理，無物理矣。遺物理而求吾心，吾心又何物耶？心之體，性也，性卽理也。故有孝親之心，卽有孝之理；無孝親之心，卽無孝之理矣。有忠君之心，卽有忠之理；無忠君之心，卽無忠之理矣。理豈外於吾心耶？晦庵謂「人之所以爲學者，心與理而已。心雖主乎一身，而實管乎天下之理；理雖散在萬事，而實不外乎人之一心。」是其一分一合之間，而未免已啟學者心理爲二之弊。（傳習錄中頁五全書二）

馮友蘭先生以爲：「依朱子之系統，只能言性卽理，不能言心卽理。依朱子之系統，只能言有孝之理，故有孝親之心；有忠之理，故有忠君之心；不能言有孝親之心，故有孝之理，無孝親之心，卽無孝之理。依朱子之系統，理之離心而獨存，雖無此事實，而卻有此可能。依陽明之系統，則在事實上與邏輯上，無心卽無理。此點實理學與心學之根本不同也。」（中國哲學史下頁九五六）這是很清楚的解釋。王守仁的學說，尙有一特點，他不特以爲理具在於吾人心中，並且以爲具體的事物，亦具在吾人的心中，離了心則無有事物。傳習錄下語錄說道：

先生遊南鎮，一友指岩中花樹問曰：「天下無心外之物，如此花樹，在深山中自開自落，於我心亦何相關？」先生曰：「你未看此花時，此花與汝心同歸於寂。你來看此花時，則此花顏色一時明白起來，便知

又說：

> 此花不在爾的心外。」（全書三頁二七）

> 先生曰：「你看這箇天地中間，甚麼是天地的心？」對曰：「嘗聞人是天地的心。」曰：「人又甚麼敎做心？」對曰：「只是一箇靈明。」曰：「可知充天塞地中間，只有這箇靈明。人只爲形體自間隔了。我的靈明，便是天地鬼神的主宰。天沒有我的靈明，誰去仰他高？地沒有我的靈明，誰去俯他深？鬼神沒有我的靈明，誰去辯他吉凶災祥？天地鬼神萬物離卻我的靈明，便沒有天地鬼神萬物了。我的靈明離卻天地鬼神萬物，亦沒有我的靈明？如此，便是一氣流通的，如何與他間隔得？」又問：「天地鬼神萬物，千古見在，何沒了我的靈明，便俱無了？」曰：「今看死的人，他這些精靈游散了，他的天地萬物，尙在何處？」（全書三頁五三）

他以爲天地萬物在吾人心中，沒有我們的靈明，天地萬物俱無了，這是極端惟心論的見解，很帶有佛家所稱「三界惟心，山河大地爲妙明心中物」的色彩。

他旣以爲具體的事物具於我們的心中，理亦具於我們的心中，自然是不需要在心外去格物的，故此他說道：

> 故格物者，格其心之物也，格其意之物也，格其知之物也。正心者，正其物之心也。誠意者，誠其物之意也。致知者，致其物之知也。此豈有內外彼此之分哉？（答羅整庵少宰書傳習錄中全書三）

他以爲「豈有內外彼此之分，」其實是重內而輕外的見解。他又解釋格物，說道：

格物如孟子「大人格君心」之格，是去其心之不正，以全其本體之正。但意念所在，卽要去其不正以全其正。卽無時無處不是存天理，卽是窮理。天理卽是明德，窮理卽是明明德。（傳習錄上頁九，全書一）

把格物解爲存天理，及明明德，自然是內而非外了。又他的大學問說道：

致知必在於格物，物者，事也。凡意之所發，必有其事，意所在之事謂之物。格者，正也，正其不正以歸於正之謂也。正其不正者，去惡之謂也。歸於正者，爲善之謂也。書言「格於上下」，「格於文祖」，「格其非心」，格物之格，實兼其義也。良知所知之善，雖誠欲好之矣，苟不卽其意之所在之物而實有以爲之，則是物有未格，而好之之意，猶爲未誠也。良知所知之惡，雖誠欲惡之矣，苟不卽其意之所在之物而實有以去之，則是物有未格，而惡之之意猶爲未誠也。今焉於其良知所知之善者，卽其意之所在之物而實爲之，無有乎不盡，於其良知所知之惡者，卽其意之所在之物而實去之，無有乎不盡，然後物無不格，而吾良知之所知者無有虧缺障蔽，而得以極其至矣。（續編一頁八，全書二六）

總之，王守仁所說的「格物」，是內的非外的，所謂格物卽明明德，卽爲善去惡，都是內心上的涵養，而沒有研究物理的精神。他雖則說「隨時就事上致其良知，便是格物」（傳習錄中頁六五，全書二）又說「離了事物爲學，都是着空」（全書三）然而他注重的在意念及爲善去惡的問題，以爲「爲善去惡是格物」，自然是拋棄了程頤朱熹的致知格物的精神了。故此他說道：

先儒解格物爲格天下之物，天下之物，如何格得？且謂一草一木亦皆有理，今如何去格？縱格得草木來，

如何反來誠得自家意？我解格作「正」字義，物作「事」字義。……如意在於爲善，便就這件事上去爲，意在於去惡，便就這件事上去不爲。去惡固是格不正以歸於正，爲善則不善正了，亦是格不正以歸於正也。……若如此格物，人人便做得，人皆可以爲堯舜，正在此也。（傳習錄下，全書三）

這是明顯的廢棄程朱格物致知的精神而偏重於涵養用敬的見解。

三，良知說　王守仁的思想，最重要的是說「良知。」他以爲良知是先天的，不是後天的，他說道：

知是心之本體。心自然會知，見父自然知孝，見兄自然知弟，見孺子入井自然知惻隱，此便是「良知」不假外求。若良知之發，更無私意障礙，即所謂充其惻隱之心，而仁不可勝用矣。然在常人，不能無私意障礙，所以須用致知格物之功，勝私復理，即心之良知更無障礙，得以充塞流行，便是致其知。知致則意誠。（傳習錄上，頁九，全書一）

他又說道：

良知者，孟子所謂「是非之心，人皆有之」者也。是非之心，不待慮而知，不待學而能，是故謂之良知。是乃天命之性，吾心之本體，自然靈昭明覺者也。凡意念之發，吾心之良知無有不自知者。其善歟，惟吾心之良知自知之，其不善歟，亦惟吾心之良知自知之。是皆無所與於他人者也。故雖小人之爲不善，既已無所不至，然其見君子則必「厭然揜其不善而著其善」者，是亦可以見其良知之有不容於自昧者也。（大學問，全書二六，頁七）

他以爲良知卽「是非之心」卽「吾心之本體，自然靈昭明覺者，」頗近於近人所說的直覺。他以爲捨良知之外無知，他的答顧東橋書說道：

> 夫學問思辨篤行之功，雖其困勉至於人一己百，而擴充之極至於盡性知天，亦不過致吾心之良知而已。良知之外，豈復有加於毫末乎？今必曰窮天下之理，而不知反求諸其心，則凡善惡之機，眞妄之辨者，舍吾心之良知，亦將何所致其體察乎？（傳習錄中，全書二）

他以爲良知是一切知識的基本。良知之外，不能於知識更有所增加。故此他又說「良知之外，別無知矣。」（答歐陽崇一，傳習錄中）他又以爲良知是人的眞誠的意見，他說道：

> 良知只是一箇天理自然明覺處，只是一箇眞誠惻怛，便是他本體。故致此良知之眞誠惻怛以事親便是孝，致此良知之眞誠惻怛以從兄便是弟，致此良知之眞誠惻怛以事君便是忠，只是一箇良知，一箇眞誠惻怛。……蓋天下之事，雖千變萬化，至於不可窮詰，而但惟致此一念眞誠惻怛之良知以應之，則更無遺缺滲漏者，正謂其只有此一箇良知故也。（答聶文蔚二，傳習錄中頁六七，全書二）

他以爲良知只是一箇眞誠惻怛，只有此良知，便可以應付一切，故此他的方法簡易極了，只是致此良知的眞誠惻怛，換言之就是本着直覺，樸實頭的，做去。他說道：

> 爾那一點良知，是爾自家的準則，爾意念着處，他是便知是，非便知非，更瞞他一些不得。爾只不要欺他，實實落落依着他做去，善便存，惡便去，他這裏何等穩當快樂，此便是格物的眞訣，致知的實功。（傳習

錄下，全書三）

這是他的「致良知」的方法。

他的「良知」的見解，是極平易的，這是原於他的平等的見地，平等的教育眼光和平易近人的態度。傳習錄下有一段記事很有趣的，說道：

一日王汝止（艮）出遊歸，先生問曰：「遊何見？」對曰：「見滿街都是聖人。」先生曰：「你看滿街人是聖人，滿街人到看你是聖人在。」又一日，董蘿石（澐）出遊而歸，見先生曰：「今日見一異事。」先生曰：「何異？」對曰：「見滿街人都是聖人。」先生曰：「此亦常事耳，何足爲異？」……洪（錢德洪）與黃正之張叔謙汝中，丙戌會試歸，爲先生道途中講學有信有不信。先生曰：「你們拏一箇聖人去與人講學，人見聖人來，都怕走了，如何講得行？須做得箇愚夫愚婦，方可與人講學。」（傳習錄下頁四十，全書三）

他又說道：

良知良能，愚夫愚婦與聖人同。但惟聖人能致其良知，而愚夫愚婦不能致，此聖愚之所由分也。（答顧東橋書，傳習錄中，全書二）

與愚夫愚婦同的，是謂同德；與愚夫愚婦異的，是謂異端。（傳習錄下頁一六，全書三）

這可見他的平等的見解，及平易近人的精神。王守仁曾從婁諒問學，而婁諒即是胡居仁所譏爲「見搬木之人得法，便說是道」者。（明儒學案卷二婁諒）王守仁這種平等精神，很與婁諒相

近。王守仁所說的良知，以爲可以發生及擴充的，這是須要培養灌漑，故此他又以爲良知各有分限的不同，他說道：

> 我輩致知，只是各隨分限所及。今日良知見在如此，只隨今日所知擴充到底。明日又有開悟，便從明日所知擴充到底。如此，方是精一功夫。與人論學，亦須隨人分限所及，如樹有這些萌芽，只把這些水去灌漑萌芽。再長，便又加水。自拱把以至合抱，灌漑之功，皆是隨其分限所及。若些小萌芽，有一桶水在，盡要傾上，便浸壞他了。（傳習錄下頁十，全書三）

這可見他說的良知，是有分限，是可以逐步發展，是不能立刻助長完全的。他又說道：

> 諸君功夫最不可助長。上智絕少，學者無超入聖人之理。一起一伏，一進一退，自是功夫節次。不可以我前日用得功夫了，今卻不濟，便要矯強做出一個沒破綻的模樣。這便是助長，連前些子功夫都壞了。此非小過。譬如行路的人，遭一蹶跌，起來便走，不要欺人做那不曾跌倒的樣子出來。諸君只要常常懷個遯世無悶，不見是而無悶之心，依此良知，忍耐做去，不管人非笑，不管人毀謗，不管人榮辱，任他功夫有進有退，我只是這良知的主宰不息，久久自然有得力處，一切外事亦自能不動。（傳習錄下頁一七，全書三）

這是說不助長，純靠自己的良知，純靠自己的經驗，一步一跌的刻苦幹去，這有時是很好的。然而有時太偏於主觀，旨自的固執己見，而自以爲良知；這是不能沒有流弊了。他以爲良知之弊，是昏蔽於物欲，須要學問以去其昏蔽的，他說道：

性無不善，故知無不良。良知即是未發之中，即是廓然大公，寂然不動之本體，人人之所同具者也。但不能不昏蔽於物欲，故須學以去其昏蔽。然於良知之本體，初不能有加損於毫末也。知無不良，而中寂大公未能全者，是昏蔽之未盡去，而存之未純耳。體即良知之體，用即良知之用，寧復有超然於體用之外者乎？（傳習錄中頁三五，全書二）

「去其昏蔽，」即是他說的「致良知，」他的「致良知」的方法，有時很偏重於涵養的一方面，他與黃宗賢書說道：

……彼此但見微有動氣處，即須提起致良知話頭，互相規切。凡人言語正到快意時，便截然能忍默得；意氣正到發揚時，便翕然能收斂得；憤怒嗜欲正到騰沸時，便廓然能消化得：此非天下之大勇者不能也。然見得良知親切時，其工夫又自不難。緣此數病，良知之所本無，只因良知昏昧蔽塞而後有。若良知一提醒時，即如白日一出，而魍魎自消矣。（文錄三頁二五，全書六）

這是他的涵養的方法。他的方法又分為利根與其次的二種方法，傳習錄下有黃省曾記錄王守仁晚年的一段談話說道：

丁亥年（嘉靖六年，西曆一五二七）九月，先生起復征思田，將命行時，德洪（錢德洪）與汝中（王畿）論學。汝中舉先生教言曰：「無善無惡是心之體，有善有惡是意之動，知善知惡是良知，為善去惡是格物。」德洪曰：「此意如何？」汝中曰：「此恐未是究竟話頭？若說心體是無善無惡，意亦是無善無惡的意，知亦是無善無惡的知，物是無善無惡的物矣。若說意有善惡，畢竟心體還有善惡在。」德洪曰：

「心體是天命之性，原是無善無惡的。但人有習心，意念上見有善惡在。格致誠正修，正是復那性體功夫。若原無善無惡，功夫亦不消說矣。」是夕，侍坐天泉橋，各舉請正。先生曰：「我今將行，正要你們來講破此意。二君之見正好相資爲用，不可各執一邊。我這裏接人，原有此二種。利根之人，直從本源上悟入，人心本體原是明瑩無滯的，原是個未發之中。利根之人，一悟本體即是功夫，人己內外，一齊俱透了。其次不免有習心在，本體受蔽，故且敎在意念上實落爲善去惡，功夫熟後，渣滓去得盡時，本體亦明盡了。汝中之見，是我這裏接利根人的。德洪之見，是我這裏爲其次立法的。二君相取爲用，則中人上下，皆可引入於道。若各執一邊，眼前便有失人，便於道體各有未盡。」既而曰：「已後與朋友講學，切不可失了我的宗旨。「無善無惡是心之體，有善有惡是意之動，知善知惡的是良知，爲善去惡是格物。」只依我這話頭，隨人指點，自沒病痛。此原是徹上徹下功夫，利根之人，世亦難遇，本體功夫一悟盡透，此顏子明道所不敢承當，豈可輕易望人？人有習心，不敎他在良知上實用爲善去惡功夫，只去懸空想個本體，一切事爲俱不着實，不過養成一個虛寂，此個病痛，不是小小，不可不早說破。」是日，德洪汝中俱有省。（全書三，頁四一）

這段記事，錢德洪編年譜（王文成公全書三四）及王畿天泉證道紀（龍谿先生全集一）都有說及，雖所載詳略各有不同，而大體是可信的。劉宗周頗懷疑這「無善無惡」的四句敎法以爲出於王畿，或爲陽明未定之見。（見黃宗羲明儒學案前師說）黃宗羲更據鄒守益青原贈處（東廓集二）的話，以疑無善無惡之說，以爲出於王畿，不免偏見。這段記事可以明白王守仁的

教人「致良知」有二種方法：（一）頓悟法：「一悟本體卽是功夫，人己內外，一齊俱透。」（二）漸修法「在意念上實落爲善去惡，功夫熟後渣滓去得盡時，本體亦盡明了。」上面所引王守仁與黃宗賢書所說的，「但見微有動氣處，卽須提起致良知話頭互相規切……」便是實用爲善去惡的一種功夫。他又說道：

> 要此心純是天理，須就理之發見處用功。如發現於事親時，就在事親上學存此天理。發見於事君時，就在事君上學存此天理。發見於處富貴貧賤時，就在於處富貴貧賤上學存此天理。發見於處患難夷狄時，就在處患難夷狄上學存此天理。至於作止語默，無處不然，隨他發見處，卽就那上面學箇存天理。（傳習錄上全書一）

這是他的方法，卽是漸修的方法。至於王守仁自己的晚年，眞成了頓悟的光景，「人己內外，一齊都透了。」嘉靖二年（西曆一五二三）他因征寧王宸濠以來天下謗議益衆因屬門人各言其故後來自己說道：

> 我在南都以前，尚有些子鄉愿的意思在。我今信得這良知，眞是眞非，信手行去，更不著些覆藏，我今纔做得箇狂者的胸次，使天下之人都說我行不掩言也罷。（傳習錄下頁四十全書三）

其實這些方法都是宋元以來的修養的方法，亦是禪宗的方法。頓悟法爲程朱一派所不談，只有陸九淵和陳獻章一派是講究這種方法的。王守仁晚年明顯的分別指出，又以爲頓悟法「此顚

子明道所不敢承當，豈可輕易望人，』這些話是很可注意的。

四、心體說　上面說王守仁的宗旨，即所謂四句教中有『無善無惡心之體』的一句話。但是他又曾說：『心之本體即是天理，天理只是一箇，更有何思慮可得。』（啓問道通書，傳習錄中）『至善者，心之本體，』傳習錄下說道：

問『先生嘗謂善惡只是一物。善惡兩端，如冰炭相反，如何謂只一物？』先生曰：『至善者，心之本體。本體上才過當些子，便是惡了。不是有一箇善，卻又有一箇惡來相對也。故善惡只是一物。』（全書三頁十一）

他以爲『無善無惡性之體，』又說『至善者，心之本體，』『善惡只是一物。』他所謂惡，只是本體上才過當些子，並不是另有一種與善對的東西。他說道：

至善者，心之本體也。心之本體，那有不善。如今要正心，本體上何處用得工。必就心之發動處纔可着力也。心之發動不能無不善，故須就此處着力，便是在誠意。（傳習錄下）

這裏說『至善』是就發動的源頭說的。他又說道：

至善者，性也。性元無一毫之惡，故曰至善。止之，是復其本然而已。（傳習錄上，全書一）

大學問亦說道：

天命之性，粹然至善。其靈昭不昧者，此其至善之發現，是乃明德之本性，而即所謂良知者也。（續編一，

全書二六）

他這裏說的是至善，是性之本體，與「無善無惡性之體」不同。大約他說性或心之本體，隨時立教，元有兩種說法的。故此他答黃勉叔問，說道：

既去惡念，便是善念，便復心之本體矣。譬如日光被雲來遮蔽，雲去光已復矣。若惡念既去，又要存箇善念，即是日光之中添燃一燈。（傳習錄下，黃修易錄）

這可見他說的無善無惡也即是他說的至善，是不添一燈的見解，沒有甚麼不同。傳習錄下又記他答門人的話說道：

問「古人論性，各有異同，何者乃為定論？」先生曰「性無定體，論亦無定體。有自本體上說者，有自發用上說者，有自源頭上說者，有自流弊處說者。總而言之，只是這箇性，但所見有淺深爾。若執定一邊，便不是了。性之本體，原是無善無惡的。發用上也原是可以為善，可以為不善的，其流弊也原是一定善一定惡的。譬如眼有喜時的眼，有怒時的眼，直視就是看的眼，微視就是覷的眼，總而言之，只是這箇眼。若見得怒時眼，就說未嘗有喜的眼；見得看時眼，就說未嘗有覷的眼，皆是執定，就知是錯。孟子說性，直從源頭上說來，亦是說箇大概如此。荀子性惡之說，是從流弊上說來，也未可盡說他不是，只是見得未精耳。眾人則失了心之本體。」問「孟子從源頭上說性，要人用功在源頭上明徹；荀子從流弊上說性，功夫只在末流上救正，便費力了。」先生曰「然。」（傳習錄下，門人黃修易錄，全書三）

可見他說的性有時從本體上說，有時從發用的源頭上說，原來是有兩種說法的。又如他說「樂

是心之本體」（與黃勉之二，文錄五）這也是從發用或發動處的源頭說的。他又說道：

> 喜怒哀懼愛惡欲，謂之七情。七者俱是人心合有的。……七情順其自然之流行，皆是良知之用，不可分別善惡，但不可有所著。七情有著，俱謂之欲，俱爲良知之蔽；然纔有著時，良知亦自會覺，覺卽蔽去，復其體矣。（傳習錄下頁三二，全書三）

這以爲七情合有而要無所着的見解。王守仁又說道：

> 忿懥幾件，人心怎能無得？只是不可有耳。凡人忿懥著了一分意思，便怒得過當，非廓然大公之體了。故有所忿懥，便不得其正也。如今於凡忿懥等件，只是箇物來順應，不要着一分意思，便心體廓然大公，得其本體之正了。且如出外見人相鬪，其不是的，我心亦怒。然雖怒，卻此心廓然不會動些子氣。如今怒人，亦得如此，方纔是正。（傳習錄下頁十四，全書三）

這卽是程顥定性書要「廓然而大公，物來而順應，」喜怒不能有所著的見解。王守仁謂「有善有惡意之動，」只要意不動便無惡，而心之體原來無有善惡或有善無惡的。傳習錄上又說道：

> 侃（薛侃）去花間草，因曰：「天地間何善難培，惡難去？」先生曰：「未培未去耳。」少間，曰：「此等看善惡，皆從軀殼起念，便會錯。」侃未達。曰：「天地生意，花草一般，何曾有善惡之分？子欲觀花，則以花爲善，以草爲惡。如欲用草時，復以草爲善矣。此等善惡，皆由汝心好惡所生，故知是錯。」曰：「然則無善無惡乎？」曰：「無善無惡者理之靜，有善有惡者氣之動。不動於氣，卽無善無惡，是謂至善。」曰：「佛氏亦無善無惡，何以異？」曰：「佛氏著在無善無惡上，便一切都不管，不可以治天下。聖人無善無惡，只是無

有作好，無有作惡，不動於氣。然遵王之道，會其有極，便自一循天理，便有個裁成輔相。」曰：「草既非惡，卽草不宜去矣。」曰：「如此，卻是佛老意見。草若有礙，何妨汝去？」曰：「如此，又是作好作惡。」曰：「不作好惡，非是全無好惡，卻是無知覺的人。謂之不作者，只是好惡一循於理，不去又着一分意思，如此，卽是不曾好惡一般。」曰：「去草如何是一循於理，不着意思？」曰：「草有妨礙，理亦宜去，去之而已。偶未卽去，亦不累心。若着了一分意思，卽心體便有貽累，便有許多動氣處。」曰：「然則善惡全不在物？」曰：「只在汝心，循理便是善，動氣便是惡。」曰：「畢竟物無善惡？」曰：「在心如此，在物亦然。」（傳習錄上頁四四，全書一）

這可見他的見解，是心體本無善無惡，物體亦無善無惡。加以主觀與情感的活動，遂有善惡，所謂「有善有惡意之動。」如果情感是無所著，意志是無所滯，卽所謂「廓然而大公，物來而順應，」所謂「聖人之情，順萬事而無情，」這卽所謂「不動氣，」「一循於理，不着意思，」這是心體沒有貽累，這便是善，不是惡。這便是宋儒所提倡的涵養的方法。王守仁的「有善有惡氣之動」仍是本着宋儒的見解發揮出來的。王守仁又說道：

心無動靜者也。其靜也者，以言其體也。其動也者，以言其用也。故君子之學，無間於動靜。其靜也常覺，而未嘗無也，故常應。其動也常定，而未嘗有也，故常寂。常應常寂，動靜皆有事焉，是之謂集義。集義故能無祇悔，所謂「動亦定靜亦定」者也。心一而已，靜其體也，而復求靜根焉，是撓其體也。動其用也，而懼其易動焉，是廢其用也。故求靜之心卽動也，惡動之心非靜也。是之謂動亦動，靜亦動，將迎起伏，相尋於無

窮矣。故循理之謂靜，從欲之謂動。欲也者，非必聲色貨利外誘也，有心之私，皆欲也。故循理焉，雖酬酢萬變皆靜也。濂溪（周敦頤）所謂主靜無欲之謂也，是謂集義者也。從欲焉，雖心齋坐忘亦動也。告子之強制，正助之謂也，是外義之謂也。（答倫彥式，文錄二頁六，全書五）

這是「主靜」「主無欲」的見解，仍是周敦頤程顥的舊調。如何纔可以無欲無私而合於天理呢？他是主張要戒愼恐懼，他說道：

夫心之本體，即天理也。天理之昭明靈覺，所謂良知也。君子之戒愼恐懼，惟恐其昭明靈覺者或有所昏昧放逸，流於非僻邪妄，而失其本體之正耳。戒愼恐懼之功無時或間，則天理常存，而其昭明靈覺之本體無所虧蔽，無所牽擾，無所恐懼憂患，無所好樂忿懥，無所意必固我，無所歉餒愧怍，和融瑩徹，充塞流行，動容周旋而中禮，從心所欲而不踰，斯乃所謂眞灑落矣。（答舒國用，文錄二頁十六，全書五）

所謂「戒愼恐懼」，仍是程頤所主張的「涵養須用敬」的一種方法。這是王守仁所說的在意念上實落爲善去惡的功夫，亦即是他的漸修法。他另外承認有頓悟的一種方法，而教人大體是着重在漸修的方法上的。

五、明德親民說　他的明德親民說，就是以他的「天地萬物一體」論發出的。本來宋儒程顥說「仁」，張載西銘已有這「天地萬物一體」的見解，王守仁更擴大起來由此做成他的淑世主義，發出他的救世福音。茲先述他的天地萬物一體論。他答顧東橋書說道：

夫聖人之心，以天地萬物爲一體，其視天下之人，無內外遠近，凡有血氣，皆其昆弟赤子之親，莫不欲安全而教養之，以遂其萬物一體之念。（傳習錄中）

又與黃勉之書二說道：

樂是心之本體，仁人之心，以天地萬物爲一體，訢合和暢，原無間隔。（文錄二，全書五）

他的大學問說道：

大人者，以天地萬物爲一體者也。其視天下猶一家，中國猶一人焉。若夫間形骸而分爾我者，小人矣。大人之能以天地萬物爲一體也，非意之也，其心之仁本若是。其與天地萬物而爲一也，豈惟大人，雖小人之心亦莫不然，彼顧自小之耳。是故見孺子之入井，而必有怵惕惻隱之心焉，是其仁與孺子而爲一體也。孺子猶同類者也。見鳥獸之哀鳴觳觫而必有不忍之心焉，是其仁與鳥獸而爲一體也。鳥獸猶有知覺者也。見草木之摧折，而必有憫恤之心焉，是其仁之與草木而爲一體也。草木猶有生意者也。見瓦石之毀壞，而必有顧惜之心焉，是其仁之與瓦石而爲一體也。是其一體之仁也，雖小人之心，亦必有之，是乃根於天命之性，而自然靈昭不昧者也。是故謂之明德。……是故苟無私欲之蔽，則雖小人之心，而其一體之仁猶大人也。一有私欲之蔽，則雖大人之心，而其分隔隘陋猶小人矣。故夫爲大人之學者，亦惟去其私欲之蔽，以自明其明德，復其天地萬物一體之本然而已耳，非能於本體之外而有所增益之也。（續編一頁二十——三，全書二十六）

這可見他的明德說是從他的天地萬物一體的見解引伸出的。他以爲天地萬物一體，故此以爲

草木瓦石亦有人的良知。他說道：

人的良知，就是草木瓦石的良知。若草木瓦石無人的良知，不可以爲草木瓦石矣。豈惟草木瓦石爲然，天地無人的良知，亦不可爲天地矣。蓋天地萬物與人原是一體。其發竅之最精處，是人心一點靈明。（傳習錄下頁二七，全書三）

他的「明德」說是出於他的「天地萬物一體」說的，他說道：

明德是此心之德，卽是仁。仁者以天地萬物爲一體。使有一物失所，便是吾仁有未盡處。（傳習錄二頁三八，全書一）

他以爲「有一物失所，便是吾仁有未盡處，」可以見出他的胸襟氣魄的偉大，這很有張載西銘的精神。因此他解釋大學「在親民，」明顯的表現出他的偉大的精神了。他的大學問說道：

明明德者，立其天地萬物一體之體也。親民者，達其天地萬物一體之用也。故明明德必在親民，而親民乃所以明其明德也。是故親吾之父以及天下人之父，而後吾之仁，實與吾之父，人之父，與天下人之父，而爲一體矣。實與之爲一體，而後孝之明德始明矣。親吾之兄，以及人之兄，以及天下人之兄，而後吾之仁實與吾之兄，人之兄，與天下人之兄而爲一體矣。實與之爲一體，而後弟之明德始明矣。君臣也，夫婦也，朋友也，以至於山川鬼神鳥獸草木也，莫不實有以親之，以達吾一體之仁，然後吾之明德始無不明，而眞能以天地萬物爲一體矣。夫是之謂明明德於天下，是之謂家齊國治而天下平，是之謂盡性。（續編一頁三二，全書二六）

他以爲「親民者，達其天地萬物一體之用也。」這就是他的淑世主義，也就是他救世的精神。他的「致良知」學說也有時本着這種的精神去解釋，他說道：

夫人者，天地之心。天地萬物，本吾一體者也。生民之困苦荼毒，孰非疾痛之切於吾身者乎？不知吾身之疾痛，無是非之心者也。是非之心，不慮而知，不學而能，所謂良知也。良知之在人心，無間於聖愚，天下古今之所同也。世之君子，惟務致其良知，則自能公是非，同好惡，視人猶己，視國猶家，而以天地萬物爲一體。求天下無治，不可得矣。古之人所以能見善不啻若己出，見惡不啻若己入，視民之飢溺猶己之飢溺，而一夫不獲，若己推而納諸溝中者，非故爲是而以蘄天下之信己也，務致其良知，求自慊而已矣。堯舜三王之聖，言而民莫不信者，致其良知而言之也。行而民莫不說者，致其良知而行之也。是以其民熙熙皞皞，殺之不怨，利之不庸，施及蠻貊，而凡有血氣者莫不尊親，爲其良知之同也。嗚呼！聖人之治天下何其簡且易哉？後世良知之學不明，天下之人用其私智以相比軋，是以人各有心，而偏瑣僻陋之見，狡僞陰邪之術，至於不可勝說。外假仁義之名，而內以行其自私自利之實。詭辭以阿俗，矯行以干譽，掩人之善而襲以爲己長，訐人之私而竊以爲己直，忿以相勝而猶謂之徇義，險以相傾而猶謂之疾惡，妒賢忌能而猶自以爲公是非，恣情縱欲而猶以爲同好惡。相陵相賊，自其一家骨肉之親已不能無爾我勝負之意，彼此藩籬之形，而況於天下之大，民物之衆，又何能一體視之？則無怪於紛紛藉藉而禍亂相尋於無窮矣。僕誠賴天之靈，偶有見於良知之學，以爲必由此而後天下可得而治，是以每念斯民之陷溺則爲之戚然痛心，忘其身之不肖而思以此救之，亦不自知其量者。（答聶文蔚，傳習錄中頁五九，全書

（二）

他的「致良知」學說，是為淑世而發，眞是救世的福音。他欲天下人一體相親相愛，而不自私自利，這是他的「明德親民」的見解，就是他的「良知」說的目的。

六．知行合一說

本來程頤說到知行的問題，曾說道：

> 須是識在所行之先，譬如行路，須是光照。（二程遺書三）

> 到底須是知了方行得。若不知，只是覷卻堯學他行事，無堯許多聰明睿知，怎生得如他動容周旋中禮？有諸中必形諸外，德容安可妄學？……未致知便欲誠意，是躐等也。學者固當勉強，然不致知怎生行得？勉強行者，安能持久？除非燭理明，自然樂循理。性本善，循理而行，是順理事，本亦不難。但為人不知，旋安排着，便道難也。知有多少般數，然有深淺。向親見一人，曾為虎所傷，因言及虎，神色便變。傍有數人，見他說虎，非不知虎之猛可畏，然不如他說了有畏懼之色，蓋眞知虎者也。學者深知亦如此。且如膾炙，貴公子與野人莫不皆知其美，然貴人聞着便有欲嗜膾炙之色，野人則不然。學者須是眞知，纔知得是，便泰然行將去也。（二程遺書十八）

> 如眼前諸人要特立獨行，煞不難得。只是要一箇知見難。人只被知見不通透。人謂要力行，亦只是淺近語。人既能知見，豈有不能行。（二程遺書十七）

程頤的見解，以為知要在行先；眞知是從經驗得來的，眞知必能行；人既知見通透，豈有不能行。他雖則是主張知先於行，而眞知必能行，亦微有知行合一的傾向。到王守仁明白的提出「知行合

一」的見解了。他說道：

知者行之始，行者知之成。聖學只是一個功夫，知行不可分作兩事。（傳習錄上．全書一）

傳習錄上記王守仁答徐愛的問話甚詳，茲錄於下：

愛因未會先生知行合一之訓，與宗賢惟賢往復辯論，未能決，以問於先生。先生曰：「試舉看。」愛曰：「如今人儘有知得父當孝，兄當弟者，卻不能孝，不能弟，便是知與行分明是兩件。」先生曰：「此已被私欲隔斷，不是知行的本體了。未有知而不行者。知而不行，只是未知。聖人教人知行，正是要復那本體，不是著你只恁的便罷。故大學指個眞知行與人看，說『如好好色，如惡惡臭。』見好色屬知，好好色屬行。只見那好色時已自好了，不是見了後又立個心去好。聞惡臭屬知，惡惡臭屬行，只聞那惡臭時，已是惡了，不是聞了後，別立個心去惡。如鼻塞人雖見惡臭在前，鼻中不曾聞得，便亦不甚惡，亦只是不曾知臭。就是稱某人知孝，某人知弟，必是其人已曾行孝行弟，方可稱他知孝知弟。不成只是曉得說些孝弟的話，便可稱爲知孝弟。又如知痛，必已自痛了，方知痛。知寒，必已自寒了，知飢必已自飢了。知行如何分得開。此便是知行的本體，不曾有私意隔斷的。聖人教人，必要是如此，方可謂之知，不然，只是不曾知。此卻是何等緊切著實的工夫。如今苦苦定要說知行做兩個，是甚麼意？某要說做一個，是甚麼意？若不知立言宗旨，只管說一個兩個，亦有甚用？」愛曰：「古人說知行做兩個，亦是要人見個分曉，一行做知的功夫，一行做行的功夫，卽功夫始有下落。」先生曰：「此卻失了古人宗旨也。某嘗說知是行的主意，行是知的功夫。知是行之始，行是知之成。若會得時，只說一個知，已自有行在。只說一個行，已自有知在。古人

所以既說一箇知，又說一箇行者，只爲世間有一種人，懵懵懂懂的任意去做，全不解思惟省察，也只是箇冥行妄作，所以必說箇知，方纔行得是。又有一種人，茫茫蕩蕩懸空去思索，全不肯著實躬行，也只是箇揣摸影響，所以必說一箇行，方纔知得眞。此是古人不得已補偏救弊的說話。若見得這箇意時，即一言而足。今人卻就將知行分作兩件去做，以爲必先知了，然後能行，我如今且去講習討論做知的工夫，待知得眞了方去做行的工夫，故遂終身不行，亦遂終身不知。此不是小病痛，其來已非一日矣。某今說箇知行合一，正是對病的藥。又不是某鑿空杜撰，知行本體，原是如此。今若知得宗旨時，即說兩箇亦不妨，亦只是一箇。若不會宗旨，便說一箇，亦濟得甚事，只是閒說話。」（傳習錄上頁五——七，全書一）

這種見解，很能針對時世的病痛去下藥，是很好的見解。所謂「終身不行，亦遂終身不知，」這是側重在實驗和力行，這是很有理由的。他又說道：

知之眞切篤實處即是行，行之明覺精察處即是知。知行工夫，本不可離。……眞知即所以爲行，不行不足謂之知。（傳習錄中頁四，全書二）

所謂「眞知即所以爲行，不行不足謂之知，」和程頤說的「眞知纔知得是便泰然行將去也，」是一樣的見解。他注重經驗與力行，故此早年提倡靜坐晚年於靜坐亦覺得不免有毛病了，他說道：

人須在事上磨鍊做功夫，乃有益。若只好靜，遇事便亂，終無長進。那靜時工夫，亦差似收斂，而實放溺也。（傳習錄下，全書三）

這是提倡實地經驗的見解。他教人道

> 簿書訟獄之間，無非實學。若離了事物爲學，卻是著空。（傳習錄下）

這可見他是注重經驗與實行的。他又說道：

> 夫人必有欲食之心，然後知食。欲食之心，即是意，即是行之始矣。食味之美惡，必待入口而後知，豈有不待入口而已先知食味之美惡者邪？必有欲行之心，然後知路。欲行之心即是意，即是行之始矣。路岐之險夷，必待身親履歷而後知，豈有不待身親履歷而已先知路岐之險夷者邪？（傳習錄中頁三全書二）

這是說明白知是必需經驗過的纔算眞知，和程頤說的曾爲虎所傷的眞知虎是具同一的見解。即知即行，即行即知，知進一步即行進一步，行進一步即知進一步，這是很好的見解。王守仁所說的「知行合一」的見解，有時應用在身心修養的工夫上，和他說的「爲善去惡是格物」的工夫一樣，他說道：

> 今人學問，只因知行分作兩件。故有一念發動，雖是不善，然卻未曾行，便不去禁止。我今說箇知行合一，正要人曉得一念發動處，便即是行了。發動處有不善，就將這不善的念克倒了，須要徹根徹底不使那一念不善潛伏在胸中。此是我立言宗旨。（傳習錄下，全書三）

他又說道：

> 夫學問思辨行，皆所以爲學，未有學而不行者也。如言學孝，則必服勞奉養，躬行孝道，然後謂之學，豈徒

懸空口耳講說而遂可以謂之學者乎？學射則必張弓挾矢，引滿中的；學書則必伸紙執筆，操觚染翰。盡天下之學，無有不行而可以言學者，則學之始，固已即是行矣。篤者，敦實篤厚之意，已行矣，而敦篤其行，不息其功之謂爾。蓋學之不能以無疑，則有問，問即學也，即行也。又不能無疑，則有思，思即學也，即行也。又不能無疑，則有辨，辨即學也，即行也。辨既明矣，思既慎矣，問既審矣，學既能矣，又從而不息其功焉，斯之謂篤行。非謂學問思辨之後而始措之於行也。是故以求能其事而言謂之學，以求解其惑而言謂之問，以求通其說而言謂之思，以求精其察而言謂之辨，以求履其實而言謂之行。蓋析其功而言則有五，合其事而言則一而已。此區區心理合一之體，知行並進之功，所以異於後世之說者，正在於是。（傳習錄中頁九，全書二）

他又說道：

凡謂之行者，只是着實去做這件事。若着實做學問思辨的工夫，則學問思辨亦便是行矣。學是學做這件事，問是問做這件事，思辨是思辨做這件事，則行亦便是學問思辨矣。若謂學問思辨之，然後去行，卻如何懸空去學問思辨得？行時又如何去得箇學問思辨的事？（答友人問，文錄三，全書六）

他以爲學問思辨都是行，不光是篤行是行，這是他的新解釋。其實學問思辨都是解決疑難中的手段，達到目的的方法，就是實驗。他以爲這些手段或方法都是行，他是反對誦讀和口耳談說的虛空無實的求知，故此着重於實習實行，而並以爲「學問思辨」也是行，不只是篤行是行，這也是他的好處，也是補偏救弊的見解。近人提倡先行後知，也是如此。他說道：「某今說箇知行合一，

亦是就今時補偏救弊說，然知行體段亦本來如是。」（答友人問，文錄三，全書六）這是他很有見解的一種學說。

七、教育學說　王守仁的教育見解，也有很好的主張。他主張教童子以歌詩，習禮，讀書三事，而不專在誦讀；他說的如下：

今教童子，惟當以孝弟忠信禮義廉恥爲專務。其栽培涵養之方，則宜誘之歌詩以發其志意，導之習禮以肅其威儀，諷之讀書以開其知覺。今人往往以歌詩習禮爲不切時務，此皆末俗之見，烏足以知古人立教之意哉？大抵童子之情，樂嬉遊而憚拘檢，如草木之始萌芽，舒暢之則條達，摧撓之則衰痿。今教童子，必使其趨向鼓舞，中心喜悅，則其進自不能已。……故凡誘之歌詩者，非但發其志意而已，亦所以洩其跳號呼嘯於詠歌，宣其幽抑結滯於音節也。導之習禮者，非但肅其威儀而已，亦所以周旋揖讓而動盪其血脈，拜起屈伸而固束其筋骸也。諷之讀書者，非但開其知覺而已，亦所以沈潛反復而存其心，抑揚諷誦以宣其志也。凡此皆所以順導其志意，調理其性情，潛消其鄙吝，默化其麤頑，日使之漸於禮義而不苦其難，入於中和而不知其故，是蓋先王立教之微意也。若近世之訓蒙穉者，日惟督以句讀課倣，責其檢束而不知導之以禮，求其聰明而不知養之以善，鞭撻繩縛，若待拘囚。彼視學舍而不肯入，視師長如寇仇而不欲見，窺避掩覆以遂其嬉遊，設詐飾詭以肆其頑鄙，偷薄庸劣，日趨下流，是蓋驅之於惡，而求其爲善也，何可得乎？（訓蒙大意，傳習錄中頁七二，全書二）

他要對於童子教以歌詩，發其興趣，這是很好的見解。他以爲童子有童子的學問，不必強與大人

同他說道：

> 灑掃應對就是一件物。童子良知只到此，便教去灑掃應對，就是致他這一點良知了。又如童子知畏先生長者，此亦是他良知處。故雖嬉戲中見了先生長者，便去作揖恭敬，是他能格物以致敬師長之良知了。童子自有童子的格物致知。
>
> 我這裏言格物，自童子以至聖人皆是此等工夫。但聖人格物，便更熟得些子，不消費力。如此格物，雖賣柴人亦是做得，公卿大夫，以至天子，皆是如此做。（傳習錄下頁四七，全書三）

王守仁最大膽的見解，以為明白本體，即明白良知或天理是最重要的，其他還是次要，因為知箇天理，其他都易明白了。他說道：

> 聖人無所不知，只是知箇天理；無所不能，只是能箇天理。聖人本體明白，故事事知箇天理所在，便去盡箇天理。不是本體明後，卻於天下事物便都知得，便做得來也。天下事物如名物度數草木鳥獸之類，不勝其煩。聖人須是本體明了，亦何緣能盡知得。但不必知的，聖人自不消求知。其所當知的，聖人自能問人，如子入太廟每事問之類。先儒謂雖知亦問，敬謹之至，此說不可通。聖人於禮樂名物不必盡知，然他知得一箇天理，便自有許多節文度數出來。不知能問，亦即是天理節文所在。（傳習錄下頁十一，全書三）

他以為「知得一箇天理，便自有許多節文度數出來，」這是他的注重心學的見解。而以「不知能問，亦是天理節文所在」也可見他並未拋棄經驗的一方面。他又說道：

> 心外無事，心外無理，故心外無學。（紫陽書院集序，文錄四，全書卷七）
>
> 孔子氣魄極大，凡帝王事業，無不一一理會，也只從那心上來。……學者學孔子不在心上用功，汲汲然去學那氣魄，卻倒做了。（傳習錄下頁三七，全書卷三）

這可見他在學習上偏向於心的一方面的見解。總之，他的提倡「知行合一」，雖未致看輕了經驗，而以為要在心上用功，結果也不免使一些做心學工夫的人走上了空疏的路程了。本來「良知」的學說和「知行合一」的學說，是不能相離，經驗和理性兩種學說的並提，這是王守仁的特色。可惜學他的人，多在心上做着空疏的學問，而罵他的人，也忽略了他的「知行合一」的學說。後來承傳他的學說而能得其神髓的，只有泰州王艮的一派，而他的弟子中，如黃綰亦注重實習實行的，不免反脣相稽了。

第五章 王門的派分

一、王畿　王畿字汝中，別號龍谿，浙江山陰縣人。生孝宗弘治十一年（西曆一四九八），卒神宗萬曆十一年（一五八三）年二十，中舉人。未幾，受業於王守仁。嘉靖二年（一五二三），試禮部下第，歸復受業。五年（一五二六），與錢德洪同中進士，皆不廷試而歸。時王守仁門人益衆，不能徧授，乃屬畿與德洪等高第弟子分教，畿和易宛轉，門人日親。守仁論學，獨標四句宗旨：「無善無惡心之體，有善有惡意之動，知善知惡是良知，爲善去惡是格物。」錢德洪輩謹守以爲定本，畿獨說道：「心意知物本是一機，若悟得心無善無惡，則意知與物亦皆如是。夫無心之心其機密，無意之意其應圓，無知之知其體寂，無物之物其用神。如前所云，特夫子隨人立教權法耳。」嘉靖六年（一五二七）秋，王守仁起征思田，將赴兩廣，畿與錢德洪乘夜坐天泉橋，各以所見質之守仁。守仁以爲：「吾教法原有此兩種。四無之說爲上根人立教；四有之說，爲中根以下人立教。上根者卽本體便是工夫，頓悟之學也。中根以下者須用爲善去惡工夫，以漸復其本體也。」畿有天泉證道紀記其事。七年（一五二八），王守仁卒於南安，畿方赴廷試，奔喪至廣信，經紀喪事，心喪三年。十一年（一五三二），廷試，授南京職方主事，尋以病歸，起原官，稍遷至武選郎中。給事中戚賢

等上疏薦畿學有淵源，可備顧問。夏言斥畿僞學，奪賢職。畿乃謝病，歸林下四十餘年，無日不講學。足跡遍東南，吳楚閩越皆有講舍，年八十餘，猶不肯已。善談說，能動人，所至聽者雲集。卒年八十六。（徐階龍谿先生傳龍谿先生集卷二十二；過庭訓聖學嫡派卷四；明儒學案卷十二浙中王門學案；明史卷二八三）所著有龍谿王先生全集二十卷，附大象義述一卷。

王畿是王守仁的信徒。深信良知的學說，他以為良知是先天的，是見成的，是人類平等共有的，如果信得過這良知時，便是悟了，便是實在的學問了。他的毛病是太薄視着經驗而太過信先天的理性。他的學問的方法，名為頓悟法，實在是受禪宗頓悟法的影響的。天泉證道紀說的可證；說道：

> 陽明夫子之學，以良知為宗，每與門人論學提四句為教法：「無善無惡心之體，有善有惡意之動，知善知惡是良知，為善去惡是格物。」緒山錢子（德洪）謂此是師門教人定本，一毫不可更易。先生（指王畿）謂：「夫子立教隨時，謂之權法，未可執定。體用顯微，只是一機，心意知物，只是一事。若悟得心是無善無惡之心，意即是無善無惡之意，知即是無善無惡之知，物即是無善無惡之物。蓋無心之心則藏密，無意之意則應圓，無知之知則體寂，無物之物則用神。天命之性，粹然至善，神感神應，其機自不容已，無善可名，惡固本無，善亦不可得而有也。是謂無善無惡。若有善有惡，則意動於物，非自性之流行，著於有矣。自性流行者，動而無動。著於有者，動而動也。意是心之所發，若是有善有惡之意，則知與物一齊皆

有，心亦不可謂之無矣。」緒山子謂：「若是是壞師門教法，非善學也。」先生謂：「學須自證自悟，不從人脚跟轉。若執著師門權法，以爲定本，未免滯於言詮，亦非善學也。」時夫子將有兩廣之行，錢子謂曰：「吾二人所見不同，何以同人？盍相與就正夫子。」晚坐天泉橋上，因各以所見請質。夫子曰：「正要二子有此一問。吾教法原有此兩種：四無之說，爲上根人立教；四有之說，爲中根以下人立教。上根之人，悟得無善無惡，心體便從無處立根基，意與知物皆從無生，一了百當，本體便是工夫，易簡直截，更無剩欠，頓悟之學也。中根以下之人，未嘗悟得本體，未免在有善有惡上立根基，心與知物皆從有生，須用爲善去惡工夫，隨處對治，使之漸漸入悟，從有以歸於無，復還本體。及其成功一也。世間上根人不易得，只得就中根以下人立教，通此一路。汝中所見，是接上根人教法；德洪所見，是接中根以下人教法。汝中所見，我久欲發，恐人信不及，徒增躐等之病，故含蓄到今。此是傳心祕藏，顏子明道所不敢言者，今既已說破，亦是天機該發泄時，豈容復祕？然此中不可執著。若執四無之見，不通得衆人之意，只好接上根人，中根以下人無從接授。若執四有之見，認定意是有善有惡的，只好接中根以下人，上根人亦無從接授。但吾人凡心未了，雖已得悟，不妨隨時用漸修工夫。不如此，不足以超凡入聖，所謂上乘兼修中下也。汝中此意，正好保任，不宜輕以示人，概而言之，反成漏泄。德洪卻須進此一格，始爲玄通。德洪資性沈毅，汝中資性明朗，故其所得，亦各因其所近。若能互相取益，使吾教法上下皆通，始爲善學耳。」（龍谿先生全集卷一，萬曆刻本；王文成公全書卷三四頁三五，錢德洪編年譜所說略同）

這是很清楚的，受有佛家的影響，分教法爲頓漸二途，以頓悟爲接上根人，以漸修爲接中下根人。

而「四無」之說，亦似慧能的偈：「菩提本無樹，明鏡亦非臺，本來無一物，何處惹塵埃。」（見壇經自序品第一）意義很相吻合。這可見王守仁與王畿師徒證悟及其說教人之法，很受有佛家的影響了。王畿既主張四無之說，頓悟之法，他又說明他的主張，他說道：

夫何思何慮，非不思不慮也。所思所慮一出於自然，而未嘗有別思別慮，我何容心焉。譬之日月之明，自然往來而萬物畢照，日月何容心焉。既曰「何思何慮，」又曰「百慮而一致，」此即伊川所謂「卻好用功」之意，非以效言也。無思者，非不思也，無思而不通，寂而感也。不思則不能通微，不通微則不能無不通，感而寂也。此即康節所謂起之思慮，未起即憧憧也。自師門提出良知宗旨，而義益明。良知之思，自然明白簡易，自然明通公溥，無邪之謂也。惠能曰「不思善，不思惡，」卻又「不斷百思想。」此上乘之學，不二法門也。若臥輪則為聲聞之斷見矣。（擧祖案壇經機緣品第七說臥輪禪師偈云「臥輪有技倆，能斷百思想，對鏡心不起，菩提日日長。」惠能以為未明心地，示一偈曰：「惠能沒伎倆，不斷百思想。對鏡心數起，菩提作麼長？」）夫良知不學而知，即一念起千里失之。此孔孟同歸之指，而未嘗鑿於詩書者也。會須大徹大悟，始足以破千古之疑而析毫釐之辨也。（答南明汪子問，龍谿全集卷三頁十五）

這是明白的證合於禪宗的思想。又慧能立無念為宗，云：「無念者，於念而無念。」「於諸境上，心不染曰無念。於自念上，常離諸境，不於境上生心。若只百物不思，念盡除卻，一念絕即死。」「云何立無念為宗？只緣口說是性，迷人於境上有念，念上便起邪見，一切塵勞妄想，從此而生。自性本無一法可得。若有所得，妄說禍福，即是塵勞邪見，故此法門，立無念為宗。」（壇經決疑品第三）王

畿亦說「君子之學，以無念爲宗，」他說道：

> 夫今心爲念，念者，見在心也。吾人終日應酬，不離見在。千緒萬端，皆此一念爲之主宰。念歸於一，精神自不至流散，如馬之有轡銜，操縱緩急，自中其節也，如水之有源，其出無窮也。聖狂之分無他，只在一念克與罔之間而已。一念明定，便是緝熙之學。一念者，無念也，即念而離念也。故君子之學，以無念爲宗。然此非見解所能億測，氣魄所能承當，須時時從一念入微，歸根反證，不作些子漏泄，動靜二相，了然不生，有事時主宰常寂，自不至逐物，無事時主宰惺惺，自不至着空。時時習靜，察識端倪，冷然自照，自然暢遂，自然光周。譬之懸鏡空中，萬象畢照，而無一物能爲障礙。纔欲覓靜，謂之守靜塵，非眞靜也。此中人以上境界，非一蹴所能至，舍此亦無別路。（趨庭漫語付應斌兒，龍谿全集卷十五頁三七）

他說的「一念者，無念也，即念而離念也，」即慧能說的「無念者，於念而無念。」他又說道：

> 吾人護心如護眼，好念頭不好念頭俱着不得。譬之泥沙與金玉之屑，皆足以障眼。諸友欲窺見此意，端居之暇，試將念頭不斷一着理會，果能全體於下無一物否？一切知解，不離世情，皆是增擔子。擔子愈重，愈超脫不出矣。（九龍紀誨，龍谿全集卷三頁四）

這裏所說「好念頭不好念頭俱着不得，」也近於禪宗的思想。然則王畿的思想，確從禪宗悟入無疑。劉宗周說道：

> 龍溪眞把良知作佛性看，懸空期箇悟，終成玩弄光景。（黃宗羲明儒學案卷首所引師說）

這話是很對的。王畿又以爲「無念」「無知，」自無輪迴生死，這話亦是明顯的受有佛家學說

的影響，他說：

> 人之有生死輪迴，念與識爲之祟也。念有往來。念者，二心之用，或之善，或之惡，往來不常，便是輪迴種子。識有分別。識者，發智之神，倏而起，倏而滅，起滅不停，便是生死根因。此是古今之通理，亦便是見在之實事。儒者以爲異端之學，諱而不言，亦見其惑也已。夫念根於心，至人無心則念息，自無輪迴。識變爲知，至人無知則識空，自無生死。爲凡夫言，謂之有可也，爲至人言，謂之無可也。（新安斗山書院會語，龍谿全集卷七頁二三）

他以爲至人無心無知，自無生死輪迴，而凡夫有心有識，自有生死輪迴。這又是王畿的思想入於禪的地方。他又區別知與識，以解良知和其他識見不同，亦近於佛家的見解，他說：

> 知一也，根於良則爲本來之眞，依於識則爲死生之本，不可以不察也。知無起滅，識有能所。知無方體，識有區別。譬之明鏡之照物，鏡體本虛，妍媸黑白，自往來於虛體之中，無加減也。若妍媸黑白之跡，滯而不化，鏡體反爲所蔽矣。鏡體之虛，無加減則無生死，所謂良知也。變識爲知，識乃知之用；認識爲知，識乃知之賊。（金波晤言，龍谿全集卷三頁十三）

他以爲識不著於有，則識變爲知，即是良知。而識一著於有，認識爲知，即爲知之賊。不免受佛家影響而爲分別知識的見解。王畿又有三教堂記，說道：

> 三教之說，其來尙矣。老氏曰虛，聖人之學亦曰虛。佛氏曰寂，聖人之學亦曰寂。孰從而辨之？世之儒者，不揣其本，類以二氏爲異端，亦未爲通論也。春秋之時，佛氏未入中國，老氏見周末文勝，思反其本，以禮爲

忠信之薄，亦孔子從先進之意。孔子且適周而問之曰：「吾聞諸老聃云，」未嘗以爲異也。象山云：「吾儒自有異端。」凡不循本緒，欲求籍於外者，皆異端也。孔子曰：「吾有知乎哉，無知也。」言良知本無知也，「鄙夫問於我，空空如也。」空空即空寂之謂。顏子善學孔子，其曰「庶乎屢空，」蓋深許之也。漢之儒者，以儀文度數爲學，昧其所謂空空之旨。佛氏始入中國，主持世教，思易五濁而還之淳，圓修三德六度，（肇祖案涅槃經所說大涅槃所具三德：一法身德，爲佛之本體，以常住不滅之法性爲身者；二般若德，般若譯曰智慧，法相如實覺了者；三解脫德，遠離一切之繫縛，而得大自在者。六度即六波羅蜜，波羅蜜行法有六種：一布施，二持戒，三忍辱，四精進，五禪定，六智慧。）萬行攝歸一念，空性常顯，一切聖凡差別，特其種乘耳。洎其末也，盡欲棄去禮法，蕩然淪於虛無寂滅，謂之沈空，乃不善學者之過，非其始教然也。人受天地之中以生，均有恆性，初未嘗以某爲儒，某爲老，某爲佛，而分授之也。良知者，性之靈，以天地萬物爲一體，範圍三教之樞，不徇典要，不涉思爲，虛實相生而非無也，寂感相乘而非滅也。與百姓同其好惡，不離倫物感應而聖功徵焉。學佛老者，苟能以復性爲宗，不淪於幻妄，是即道釋之儒也。爲吾儒者，自私用智，不能普物而明宗，則亦吾儒之異端而已。（龍谿全集卷十七頁八——九）

他反對漢儒儀文度數之學，而以空寂爲宗，實在是歸依佛法而冒稱儒宗。這樣，儒的成分，真所存無幾了。這樣的融和三教，使之都以虛寂爲宗，以爲三教觀念根本相同，而以良知不涉思爲之說爲範圍三教之樞，使佛家不盡棄禮法，不離倫物。所謂「致知之學，原本虛寂，而未嘗離於倫物之感應。外者有節而內者不誘，則固聖學之宗也。」（三山麗澤錄，龍谿全集卷一頁十九）這樣調

和三教的苦心，混入世出世法而歸之於一，眞可稱爲新的良知的宗教。

我們說他爲良知的宗教，這話本非過分的。宗教的最重要觀念爲信念，王畿宣傳良知的學說，常常指導人去信念這良知的。他的熱情很像傳教的使徒，而他教人，便是先要人信得這良知。凡是宗教，必先要起信念，他亦教人先起信念。他說道：

先師提出良知兩字，本歸一念之微，徵諸愛敬而達諸天下，乃千古經綸之靈樞。諸君果信得良知及時，只從一念上理會照察，安本末之分，循始終之則，從心悟入，從身發明，更不從前種種，向外尋求，篤其近而遠自暨，守其易而難自乘，王伯之略，古今之宜，天地鬼神之奧，皆舉之矣。（聞講書院會語，龍谿全集卷一頁八）

他又說道：

吾人學問，未能一了百當，只是信心不及。終日意象紛紛，頭出頭沒，有何了期。吾人且道如何是心？如何是信得及？心無所用，則爲死灰，不能經世。纔欲用時，便起煩擾。用不用之間，何處著力？日月有明，容光必照，變化云爲，往來不窮，而明體未嘗有動，方不涉意象，方爲善用。其心有諸已，始謂之信，非解悟所及也。（三山麗澤錄，龍谿全集卷一頁十三）

他說的「信心」，就是他說的「信得良知」。持這信心，他以爲便可以安身定命，幹得一切，他說道：

良知便是做人柁柄。境界雖未免有順有逆，有得有失，若信得良知過時，縱橫操縱，無不由我，如舟之有

耗，一提便醒，縱至極忙迫紛錯時，意思自然安閒，不至手忙脚亂。此便是吾人定命安身所在。古人造次顛沛必於是，亦只是信得此件事過，非意氣所能及也。（留都會紀，龍谿全集卷四頁二六）

良知是斬關定命眞本子，若果信得及時，當下具足，無剩無欠，更無磨滅，人人可爲堯舜，不肯以爲千聖學脈，非誇言也。（答吳悟齋，龍谿全集卷十頁二三）

拿自己的良知，當作自己的宗教的信仰，這在宗教上，當然是很高級的。不過這良知是需要培養，需要教育，需要經驗的，王畿和王守仁提倡這種良知的宗教，未曾說出這種教育及經驗的條件，而王畿祇知勸人發這信心，當然不免有很大的流弊了。他說『致良知』大概如下：

良知者，是非之心，其機存乎一念。發一念而安，卽是是；發一念而不安，卽是非。安則必爲之，舉世非之有所不顧。不安則必去之，得盡便宜，有所不爲。方爲質致其良知，方爲自慊，方能出得俗套。（冊付丁賓收受後語，龍谿全集卷十五頁三五）

這樣的自信心，是不能沒有流弊的。

凡是一種宗教或近於宗教的學說，大多是站在平等的地位上說話的，王畿的平等的眼光是從王守仁承襲而來，以爲良知是人人具有的。他說：『良知不學不慮，本來具足。衆人之心與堯舜同。』（雲門問答，龍谿全集卷五頁三四）王守仁說良知他本來天分很高，但是他忘記了自己的半生的閱歷，半生的經驗，跳了經驗的一步不說，以爲良知是人人具有人人現成，不用等待

修爲的。這樣的見解，這樣的提倡，不能不有毛病了。他的後學羅洪先覺出了王守仁的學說的漏洞，要修改王守仁的學說，以爲良知是要培養，要經過枯槁寂寞的一段訓練纔可以適用的，他因此不信有現成的良知。羅洪先說的如下：

> 良知二字，乃陽明先生一生經驗而后得之，使發於心者，一與所知不應，即非其本旨矣。當時遷就初學，令易入，不免指見在發用以爲左券。至於自得，固未可以草草謬承。而因仍其說者，類相口實，使人猖狂自恣，則失之又遠。（寄張須野，羅念庵文錄卷四頁三三，光緒十二年喻震孟編纂本）
>
> 從前爲良知時時見在一句誤卻，欠卻培養一段工夫。培養原屬收斂翕聚。甲辰夏，因靜坐十日，恍恍見得；又被龍谿諸君一句轉了。總爲自家用功不深，內虛易搖，友朋總難與力也。……良知二字，是陽明公特地提出，令人知聖賢不遠，方有下手處。然上面添一致字，便是擴養之意。……今卻遂以知覺發用處爲良知，至又易致字爲依字，則是只有發用無生聚矣。（與尹道輿，羅念庵文錄卷二頁七）
>
> 良知二字，今人皆容易說得。……蓋不由學慮而自能分曉，主宰不失，此非經枯槁寂寞之後，一切退聽，而天理炯然，未易及此。不肖三四年間，亦嘗以主靜一言爲談良知者告，以爲良知固出於稟受之自然，而未嘗泯滅。然欲得流行發見，常如孩提之時，必有致之之功。如孟子所謂日夜所息，與愛敬之達，四端之擴充，始有入手處。陽明公之龍場是也。學者舍龍場之懲創，而第談晚年之熟化，譬之趨萬里者，不能躡險出幽，而欲從容於九逵之逵，豈止病躐等而已哉？（寄謝高泉，羅念庵文錄卷二頁二三，這篇是節錄；又雍正刻本念庵羅先生集卷二頁五八，這篇是足本）

羅洪先提出主靜以爲良知的前一節事。其實主靜亦是不能得到經驗的。王畿力辨羅洪先之說，以爲羅洪先是不懂得現成良知。他說的現成良知如下：

> 先師提出良知二字，正指現在而言。見現在良知與聖人未嘗不同，所不同者，能致與不能致耳。且如昭昭之天與廣大之天，原無差別，但限於所見，故有小大之殊。（與獅泉劉子問答，龍谿全集卷四頁五）

他辨羅洪先的話如下：

> 至謂世間無有現成良知，非萬死工夫斷不能生。以此較勘世間虛見附和之輩，未必非對病之藥。若必以現在良知與堯舜不同，必待工夫修整而後可得，則未免於矯枉之過。曾謂昭昭之天與廣大之天有差別否？……夫聖賢之學，致知雖一，而所入不同。從頓入者，卽本體爲工夫，終日兢業保任，不離性體，雖有欲念，不覺便化，不致爲累，所謂性之也。從漸入者，用工夫以復本體，終日掃蕩欲根，祛除雜念，以順其天機，不使爲累，所謂反之也。若其必以去欲爲主，求復其性，則頓與漸未嘗異也。（松原晤語，龍谿全集卷二頁二十）

王畿本着師說，以爲現成良知是有的，而又說出了求得良知的頓漸兩種修爲的手段。漸的，要以「去欲」爲主。至於頓的，則立地良知出現了。他說：

> 良知在人，本無汚壞，雖昏蔽之極，苟能一念自反，卽得本心。譬之日月之明，偶爲雲霧所翳，謂之晦耳。雲霧一開，明體卽見，原未嘗有所傷也。此原是人人見在具足，不犯做手本領工夫。人之可以爲堯舜，小人之可使爲君子，舍此更無從入之路，可變之幾。固非以爲妙悟而妄意自信，亦未嘗謂非中人以下所能

及也。（致知議辨，龍谿全集卷六頁七）

這是他說的人人具有的現成的良知，一念自反，立卽可以得到的。

王畿說到致良知的工夫，也說出一些對事涵養，不動於欲的忍耐刻苦的方法，這可以說是在世的修行法，實在是人們處世無辦法的辦法。他說道：

吾人未嘗廢靜坐，若必藉此爲了手，未免等待，非究竟法。聖人之學，主於經世，原與世界不相離。古者教人，只言藏修息游，未嘗專說閉關靜坐。若日日應感，時時收攝，精神和暢充周，不動於欲，便與靜坐一般。況欲根潛藏，非對境則不易發。如金體被銅鉛混雜，非遇烈火則不易銷。若以現在感應不得力，必待閉關靜坐養成無欲之體，始爲了手，不惟蹉卻見在功夫，未免喜靜厭動，與世間已無交涉，如何復經得世？獨修獨行，如方外人則可。大修行人於塵勞煩惱中作道場。吾人若欲承接堯舜姬孔學脈，不得如此討便宜也。（三山麗澤錄，龍谿全集卷一頁十四）

他要「於塵勞煩惱中作道場，」這是在世的磨鍊，這是他的訓練良知的方法，這是有目的而沒有工夫的。他以爲良知萬能，只需覺着便行，只需用着便得。他說的養良知的方法，就是使用這良知；他的魯江草堂別言說道：

良知靈明，原是無物不照。以其變化不可捉摸，故亦易於隨物。古人謂之凝道，謂之凝命，亦是苦心話頭。蓋良知卽道卽命，若不知凝聚，則道終不爲我有，命終不爲我立。吾人但知良知之靈明灑脫，而倏忽存亡，不知所以養，或借二氏作話頭，而不知於人情事變煅煉超脫，卽爲養之之法，所以不免於有二學。夫

養深則化自顯，機忘則變自生。若果信得良知及時，只此知是本體，只此知便是工夫。良知之外更無致知，致良知之外更無養法。良知原無一物，自能應萬物之變。有意有欲，皆為有物，皆為良知之障，於此銷融得盡，不作方便，愈收斂愈神化，變動周流，不為典要，雖日應萬變而心常寂然，此千聖之絕學，不肯與兄所當終身保任者也。（龍谿全集卷十六頁十六）

他說的「良知之外更無致知，致良知之外更無養法，」而所謂養，只是把意，欲，物，銷融淨盡而已。這便是他的鍛煉的工夫了。至於如何方覺悟出這良知，他本有頓漸的兩法，他又有悟說一篇，說入悟的方法三種，他說道：

君子之學，貴於得悟，悟門不開，無以徵學。入悟有三：有從言而入者，有從靜坐而入者，有從人情事變鍊習而入者。得於言者謂之解悟，觸發印正，未離言詮，譬之門外之寶，非己家珍。得於靜坐者謂之證悟，收攝保聚，猶有待於境，譬之濁水初澄，濁根尚在，纔遇風波，易於淆動。得於鍊習者謂之徹悟，磨礱煅煉，左右逢源，譬之湛體冷然，本來晶瑩，愈震蕩愈凝寂，不可得而澄淆也。根有大小，故蔽有淺深，而學有難易，及其成功一也。……先師之學，其始亦從言入，已而從靜中取證，及居夷處困，動忍增益，其悟始徹，一切經綸變化，皆悟後之緒餘也。赤水玄珠，索於象罔，深山至寶，得於無心，此入聖之微機，學者可以自悟矣。（龍谿全集卷十七頁十九）

他以為從人情事變鍊習而得的悟為最徹底，然則經驗是良知前一步的工夫，確無可疑。這樣，我們本來可以說經驗，不必說良知了，而他卻偏要說良知，又有時以「信得這良知」為起點，以信

仰代經驗，不能不說是這派失敗的地方了。

我們說他有目的未有工夫，說他缺去說良知前的一步，即經驗，或者他是不承認的，他說道：

> 自先師提出本體工夫，人人皆能談本體，說工夫，其實本體工夫須有辨，自聖人分上說，只此知便是本體，便是工夫，便是致。自學者分上說，須用致知的工夫，以復其本體，博學審問慎思明辨篤行五者闕其一，非致也。世之議者或以致良知爲落空，其亦未之思耳。（沖元會紀龍谿全集卷一頁三）

然則他又是以爲聖人分上和學者分上是不同的，而學者必得用博學審問慎思明辨篤行，五者廢其一皆不可。然則他又分人類爲聖人學者兩階級。他是說衆人之心與堯舜同，又見滿街都是聖人的，這裏以爲聖人分上和學者分上不同，他要彌縫人家議他「致良知爲落空」故此他的思想不免矛盾，而又有這樣調和的見解了。

二，鄒守益　鄒守益字謙之，號東廓，江西安福人。生弘治四年（西曆一四九一），卒嘉靖四十一年（一五六二）。正德六年（一五一一），會試第一，廷試第三，授翰林院編修。踰年，丁憂。宸濠反，從王守仁建義。嘉靖改元（一五二二）起用。大禮議起，上疏忤旨，下詔獄，謫判廣德州。後擢南京主客司郎中，任滿告歸，起南考功，尋還翰林司經局洗馬，遷太常少卿兼侍讀學士，掌南院。陞南京國子監祭酒。九廟災，有旨大臣自陳，大臣皆惶恐引罪，守益上疏，獨言君臣交儆之義，遂落職。閒住四十一年卒，年七十二。穆宗隆慶元年（一五六七），贈禮部右侍郎，謚文莊。所著有鄒東廓

文集十二卷。（參考明儒學案十六）

鄒守益的思想黃宗羲以爲是王守仁的正統，說道：

> 其時雙江（聶豹）從寂處體處用功夫，以感應運用處爲效驗，先生言其倚於內，是裂心體而二之也。彭山（季本）惡自然而標警惕，先生言其滯而不化，非行所無事也。夫子之後，源遠而流分。陽明之沒，不失其傳者，不得不以先生爲宗子也。（明儒學案卷十六）

大率鄒守益的見解，是略異於聶豹季本的見解。他主張周敦頤的「無欲」之說；他說道：

> 聖學之要，在於無欲。甚矣子周子之善發聖人之蘊也。聖門之教學者，諄諄以無意無必無固無我爲言，意必固我者一欲而四名也。絕其意必固我之欲，而良知之本體致矣。（敍秋江別意東廓文集卷一頁三四）

> 學聖之要，濂溪先生所以發孔孟之蘊也。一也者，良知之眞純而無雜者也。有欲以雜之，則二三矣。無欲者，非自然而無也。無也者，對有而言也。有所忿懥好樂，則實不能虛。親愛賤惡而辟，則曲不能直。故定性之教曰：「君子之學，莫若廓然而大公，物來而順應。」大公者，以言乎虛靜也。順應者，以言乎動直也。自私用智，皆欲之別名也。君子之學，將以何爲也？學以去其欲而全其本體而已矣。學者由濂溪明道而學，則紛紛支離之說，若奏黃鐘以破蟋蟀之音也。（錄靑原再會語東廓集卷三下頁十二）

他的方法主張戒愼恐懼的用功於未發之先及已發之後的；他說：

> 夫良知一也，有指體而言者，寂然不動是也。有指用而言者，感而遂通天下之故是也。指其寂然者，謂之

未發之中，謂之所存者神，謂之廓然而大公。指其感通處謂之已發之和，謂之所過者化，謂之物來而順應。體用非二物也。學者果能戒愼恐懼，實用其力，不使自私用智之障得以害之，則常寂常感，常神常化，常大公常順應，若明鏡瑩然，萬物畢照，未應不是先，已應不是後矣。主靜寡欲，皆致良知之別名也，說致良知卽不消言主靜，言主靜卽不消說寡欲，說寡欲卽不消言戒愼恐懼。蓋其名言雖異，血脈則同，不相假借，不相褫貼，而工夫具足。此先師所謂凡就古人論學處說工夫，更不必攙和兼搭，自然無不脗合貫通者也。（復黃致齋使君，東廓集卷五頁九）

他所說的戒愼恐懼，卽前人所說的敬，他說道：

聖門要旨，只在修己以敬。敬也者，良知之精明而不雜以塵俗也。戒愼恐懼，常精常明，則出門如賓，承事如祭。（簡胡鹿崖巨卿，東廓集卷四頁十八）

他雖則注重在後天的戒愼恐懼，但仍然承認先天的良知是完全具足的，他說道：

夫良知之教，乃從天命之性，指其精明靈覺而言，書謂之明命，易謂之明德，而惻隱羞惡辭讓是非，無往而非良知之運用。故戒愼恐懼以致中和，則可以位天地，育萬物。而擴充四端，則可以保四海如運諸掌。今乃疑吾心之良知爲未足，則多學而識，其將愈於一以貫之乎？良知之明也，譬諸鏡然，廓然精明，萬象畢照，初無不足之患，所患者，未能明耳。好問好察，以用中也，誦詩讀書，以尚友也。前言往行，以蓄德也。皆磨鏡以求明之功也。及其明也，只是原初明也，非合天下古今之明而增益之也。世之汶溺於聞見，勤苦於記誦，正坐以良知爲不足，而求諸外以增益之，故比擬愈密，揣摩愈巧，而本體障蔽愈甚，終亦不能照

而已矣。博文格物，即戒懼擴充，一箇工夫，非有二也。（復夏太僕敦夫，東廓集卷四頁五）

聶豹注重在本體上用歸寂的工夫，而鄒守益則以爲在作用上亦不能沒戒愼恐懼的工夫，他復聶雙江文蔚說道：

夫乾乾不息於誠，所以致良知也。懲忿窒慾，遷善改過，皆致良知之條目也。若以懲窒之功爲第二義，則所謂如好好色，如惡惡臭，人一己百，人十己千者，皆爲賸語矣。源泉混混，不舍晝夜，以放乎四海，性之本體也。有所壅蔽，則決而排之，禹之所以治水也。決排之功，夫豈不勞？然惟因其壅而導之，未嘗以人力加損，故曰行其所無事。若忿慾之壅，不加懲窒，而曰本體源自流行，是不決不排，而望放於海也。苟認定懲窒爲治性之功，而不察流行之體原不可以人力加損，則亦非行所無事之旨矣。（東廓集卷四頁七）

他以爲無論本體與功夫，其所以需戒愼恐懼者則一，他再答雙江說道：

故中和有二稱，而愼獨無二功。今執事乃毅然自信，從寂處體處用工夫，而以感應運用處爲效驗，無所用其力。……良知二字，精明眞純，一毫世情點污不得，一毫氣質夾雜不得，一毫聞見推測附會不得，眞是與天地同運，與日月同明。故致良知工夫，須合得本體。做不得工夫不合本體，合不得本體不是工夫。吾儕自雞鳴至於日昃，自日昃至於雞鳴，果能戒愼恐懼，保此本體，不以世情一毫自污，不以氣質一毫自雜，不以聞見推測一毫自蔽，方是合德合明，皜皜肫肫宗旨。若倚於感則爲逐外，倚於寂則爲專內，雖高下殊科，其病於本性均也。（東廓集卷六頁十六）

他以爲在本體上要用戒懼工夫，這卽他所謂「從不覩不聞上入微。」他簡余柳溪說道：

近來講學，多是意興，於戒懼實功，全不着力，故精神浮泛，全無歸根立命處。間有肯用戒愼之功者，只是點檢於事爲，照管於念慮，不曾從不覩不聞上入微。不覩不聞，無形與聲，而乾坤萬有，莫見莫顯。千聖顧諟明命，昭事上帝，正是知微知顯，故內省不疚，無惡於志，直是了得天地萬物，更何愧怍。（東廓集卷六頁十四）

他主張的戒愼恐懼的態度，很有宗教家的精神，他說道：

爲學大要在戒愼恐懼，常精常明，不使自私用智得以障吾本體，故曰上帝臨汝，無貳爾心。戰戰兢兢，如臨深履薄，古人事天事親之功，更無兩樣。（東廓集卷七頁十六）

聖門之學，只從日用人倫庶物兢兢理會自家眞性，常令精明流行，從精明識得流行實際，三千三百，彌滿六合，便思博文，從流行識得精明主宰，無形無聲，退藏於密，便是約禮，故亦臨亦保，昭事上帝，不怨不尤，知我其天，初無二樣。（沖玄錄，東廓集卷七頁三十）

這樣嚴肅的自檢束的精神，便是宋元以來理學家的宗旨。故此，鄒守益一派，又似由王守仁轉回程朱的主敬的道路了。

三、聶豹　聶豹字文蔚，號雙江，江西永豐縣人。生於憲宗成化二十三年（西曆一四八七），卒於世宗嘉靖四十二年（一五六三）。豹爲武宗正德十一年（一五一六）舉人，十二年（一五一七）進士，十五年（一五二〇）除華亭縣知縣。在縣三年，興濬水利，民復業者三千餘戶。嘉

靖四年（一五二五），召人爲監察御史。劾奏司禮太監張佐。巡按福建，奏罷鎮守太監趙誠，及奏革市舶等，有能諫名。九年（一五三〇）出爲蘇州知府。十年（一五三一），丁父憂。十三年（一五三四），丁母憂。家居十年。二十年（一五四一）以薦起知平陽府，令富民出錢，罪疑者贖，得萬餘金，修關隘，練鄉勇，敵至，不敢入。二十二年（一五四三），廷議以豹爲知兵，以大學士嚴嵩薦，擢陝西按察司副使，備兵潼關。會言官論豹在平陽乾沒，大學士夏言亦惡豹，逮下詔獄。二十八年（一五四九），落職歸。二十九年（一五五〇）秋，俺答犯京師，以禮部尙書徐階（階爲豹知華亭時所取士）薦，召爲僉都御史巡撫順天。未赴，擢兵部右侍郎。三十年（一五五一），轉左侍郎。咸寧侯仇鸞總營務，請調宣大兵入衞。豹陳四處，謂宜固守宣大，宣大安則京師安。與鸞意拂。三十一年（一五五二）陞尙書。三十二年（一五五三）上防秋事宜，又請增築京師外城。是年秋，俺答大入山西，覆總兵官李淶軍，大掠二十日而去。總督蘇祐反以大捷聞。爲巡按御史毛鵬所擧發，章下兵部。豹言寇雖有所掠，而我師斬獲過當，實上玄垂祐，陛下威靈所致，宜擇吉祭告，論功行賞。豹因以功加太子少保。京師外城成，進太子少傅。南北屢奏捷，及類奏諸邊功，豹率歸功玄祐，祭告行賞如初。豹亦進太子太保。明史卷二百二本傳云：「當是時，西北邊數遭寇，東南倭又起，羽書日數至，豹本無應變才，而大學士嵩與豹鄉里，徐階亦入政府，故豹甚爲帝所倚。久之，寇患日棘，帝深以爲憂，豹卒無所謀畫，條奏皆具文。帝漸知其短。會侍郎趙文華陳七事，致仕侍郎朱隆禧請設巡

視福建大臣，開海濱互市禁，豹皆格不行。帝大怒，切責。豹震懾請罪，復辨增官開市之非。再下詔譏讓，豹愈惶懼，條使宜五事以獻。帝意終不懌，降俸二級，頃之，竟以中旨罷，而用楊博代之。」豹致仕在嘉靖三十五年（一五五六），時年六十九。後卒年七十七。穆宗隆慶元年（一五六七）贈少保，謚貞襄。（參孜宋儀望聶貞襄公行狀，徐階聶公雙江先生墓誌銘，俱見雙江聶先生文集附錄；明儒學案卷十七；明史卷二百二本傳）聶豹在嘉靖五年（一五二六）夏，以御史巡按福建，渡錢塘，會王守仁於越。七年（一五二八），王守仁卒，豹聞訃為位哭，稱門生。（羅洪先與錢緒山論年譜，念庵集卷四頁六九）十年（一五三一）守蘇州，時王守仁已去世四年。豹見錢德洪王畿，以二人為證，具香案，追拜守仁為師，稱王氏門人。（王文成公全書卷三四年譜頁二九）豹所著書，今傳有雙江聶先生文集十四卷。（卷十四為困辯錄）

聶豹的思想，是從王守仁的致良知的見解產生出來的，他說及自己學問的來歷，說道：

> 某不自度，妄意此學四十餘年，一本先師之教而細繹之，節要錄備之矣。已乃參之易傳學庸，參之周程延平晦翁白沙之學，若有獲於我心，遂信而不疑。（答陳明水，雙江聶先生文集卷九頁一一）

他的思想是出於王守仁，而懲王畿所談的「現成良知」之失，故回復到周程李朱以來的主靜之說，而成立他的「歸寂」的學說，他說道：

> 夫學雖靜也，靜非對動而言。「無欲故靜」四字，乃濂溪（周敦頤）所自著。無欲然後能寂然不動。寂

然不動，天地之心也，只此便是喜怒哀樂未發時氣象。然當初學之士，可一蹴能至哉？其功必始於靜坐。靜坐久然後氣定，氣定而後見天地之心，見天地之心而後可以語學。即平旦之好惡所觀之，則原委自見。故學以主靜爲至矣。戒慎不覩，恐懼不聞，觀之謂也。觀之而反紛擾云者，非觀之罪，不善觀之罪也。矜持欲速，二三雜爲，是求靜而反動矣。是故靜坐之嘆，伊川爲學者開方便法門。未發氣象，延平爲學者點本來面目。定之以中正仁義而主靜，則法天之全功，非天下之至靜，其孰能與於此。濂溪手授二程，吾道南矣，龜山（楊時）豈逃禪哉？默坐澄心，體驗天理，延平殆庶幾乎？然此與前養心之論，卻是一致。透得此關過，便有個進處。（答尤子稔問學，雙江聶先生文集卷六頁三七——三八，雲丘書院刻本）

這可見他的學說的來源。他又刻白沙先生緒言，序說道：

予嘗與士友譚學，言必稱白沙先生，并歌詠其詩以自娛，數曰：「此周程之嫡緒也。」（雙江聶先生文集卷三頁十七）

黃宗羲明儒學案卷十七說道：

先生之學，獄中閒久靜極，忽見此心眞體，光明瑩徹，萬物皆備，乃喜曰：「此未發之中也。守是不失，天下之理，皆從此出矣。」乃出與來學立靜坐法，使之歸寂以通感，執體以應用。

陳獻章主張靜坐，以爲靜坐久之，「然後見吾此心之體，隱然呈露，常若有物。日用間種種應酬，隨吾所欲。」（復趙提學僉憲，白沙子全集卷二）聶豹亦以爲靜極，「忽見此心眞體，光明瑩徹，萬物皆備。」又以爲「此未發之中，守是不失，天下之理皆從此出。」這是同一的調子。可見聶豹的

思想，很有淵源於陳獻章的地方。聶豹以為「良知本寂，」因為「良知是未發之中。」他說道：

> 竊謂良知本寂，感於物而後有知。知其發也，不可遂以知發為良知，而忘其發之所自也。心主乎內，應於外而後有外。外其影也，不可以其外應者為心，而遂求心於外也。故學問之道，自其主乎內之寂然者求之，使之寂而常定也，則感無不通，外無不該，動無不判，而天下之能事畢矣。譬鑑懸於此，而物來自照，鐘之在簴，而扣無不應。此謂無內外動靜先後，而一之者也。是非愚之見也，先師之見也。先師云：「良知是未發之中，寂然大公的本體，便自能感而遂通，便自能物來順應。」又云：「袪除思慮，令此心光光地，便是未發之中，便是寂然不動，便是廓然大公，自然發而中節，自然感而遂通，自然物來順應。」又云：「有未發之中，便有發而中節之和。常人無發而中節之和，須是知他未發之中未能全得。」又云：「一是樹之根本，貫是樹之萌芽。體用一原，體立而用自生。」（答歐陽南野書三，雙江集卷六頁十三）

聶豹以為「學問之道，自其主乎內之寂然者求之，使之寂而常定，」自然如王守仁一樣，是太過信內心的先天的能力，而抹殺後天的經驗。他又以為「寂而常定也，則感無不通，外無不該，動無不制，」以為由「寂」是可以應付一切的。他說的「寂，」即是周程以來的靜，更即是陳獻章的「靜中養出端倪，」不過改換名詞罷了。聶豹的見解，分寂感，分內外，分未發已發，而主於寂，主於內，主於未發的修養，以為即此是良知。當時王門中許多人反對他，而王畿反對尤為利害。王畿與聶豹反復的辯論，有致知要略，各載各人集中。王畿說道：

良知者，本心自（「自」龍谿集作「之」）明，不由慮學而得，先天之學也。知識則不能自信其心，未免假於多學億中之助，已入於後天矣。良知即是未發之中，即是發而中節之和。未應非先，已應非後。即寂而感行焉，寂非內也。即感而寂存焉，感非外也。（「未應」至「外也」，龍谿集刪去）此是千聖斬關第一義，所謂無前後內外而（龍谿集無「而」字）渾然一體者也。若良知之前，別求未發，即是二乘沈空之學；良知之外，別有（「有」龍谿集作「求」）已發，即是世儒依識之學。或攝感以歸寂，或緣寂以學感，受病雖不同，其為未得良知之旨則一而已。（雙江聶先生文集卷九頁一；龍谿先生全集卷六頁一）

王畿以為聶豹未得良知之旨，聶豹說道：

先天之學，即養於未發之豫。豫則命由我立，道由我出，萬物皆備於我。……良知是未發之中，先生（指王守仁）嘗有是言。先生曰：「人只要成就自家一個心體，則用在其中，自然有發而中節之和，自然無施不可。」……寂性之體，天地之根也，而曰非內，果在外乎？感情之用，形器之迹也，而曰非外，果在內乎？抑豈內外之間，別有一片地界可安頓之乎？竊嘗譬之，心猶兵器之銃礮也，響聲之激射，發也。引線之火，感也。硝礦之內蘊，未發之寂也。今徒知激射之利足以威敵，而忘其有事於硝礦之具，則銃為啞器，可復有相繼之聲乎？其曰即寂而感在焉，即感而寂行焉，以此論見成，似也。若為學者立法，當更下一轉語。易言內外，中庸亦言內外，今曰無內外。易言先後，大學亦言先後，今曰無先後。是皆以統體言工夫，如以百尺一貫論種樹，而不原枝葉之碩茂，由於根本之盛大，根本之盛大，由於培灌之積累。此鄙人內外先後

之說也。定性書有無內外之言，蓋因張子疑外物爲定性之累，而欲絕去外物以求定，故云然也。而要其歸於定之一字。先生曰：「定是未發之中，即有發而中節之和。體用一原，是之謂渾然一體者也。」今曰「良知之前無未發，良知之外無已發，」似是混沌未判之前語。設曰良知之前無性，良知之外無情，即謂良知之前與外無心，語雖立而意則舛矣。孰爲沉空，孰爲依識，無難辯者。尊兄高明過人，自來論學，只從混沌初生無所汚壞者而言，而以見在爲具足，不犯做手爲妙悟，以此自娛可也，恐非中人以下之所能及也。（雙江聶先生集卷九頁一——三）

聶豹反對王畿說現成良知的極端主義，以爲「以見在爲具足，不犯做手爲妙悟，以此自娛可也，恐非中人以下之所能及也，」這是很有理由的。他設想良知以前應有的一段工夫，而即靜，即定，即寂，即未發之中以求之，實在亦未爲得法。蓋因爲他已存王守仁的「良知」先入之見，於此欲「爲學者立法，下一轉語，」只有回到宋周程以來的靜定的方法，當仍不能跳出王守仁的圈子，去注意經驗及客觀的方法上尋知識了。他有贈王學正之宿遷序，說道：

今之講良知之學者，其說有二：一曰，良知者知覺而已，除卻知覺，別無良知。因其知之所及而致之，則知致矣。是謂無寂感，無內外，無先後，而渾然一體者也。一曰，良知者，虛靈之寂體，感於物而後有知，知其發也。致知者，惟歸寂以通感，執體以應用，是謂知遠之近，知風之自，知微之顯，而知無不良也。（雙江聶先生集卷四頁三三——四）

聶豹是屬於後一派的良知說，故答黃洛村說道：

程子曰：「心一也，有指體而言者，寂然不動是也。有指用而言者，感而遂通是也。」鄙人所謂體用者，蓋本諸此。「不覩不聞」與「寂然不動」、「戒慎恐懼」與「致虛守寂，」同乎異乎？恐不可以出於鄙人之見而遽異視之也。（雙江聶先生集卷九頁二一）

他又說道：

致知者，致其寂體之知，養其虛靈，一物不著，感而遂通天下之故，即格物也。（答歐陽南野三，雙江聶先生集卷六頁十八）

他以守寂為致知。又說儒釋的同異，說道：

夫致知者，充滿吾心虛靈本體之量，使之寂然不動，儒與釋一也。而吾儒之致知乃在格物，而釋氏以事物之感應，皆吾寂體之幻妄，一切斷除而絕滅之，比之儒者感而遂通天下之故，則毫釐千里矣。蓋感而遂通天下之故，即是格物，即是明明德於天下，即是以天地萬物為一體。故致知譬之磨鏡，格物鏡之照也，妍媸在彼，隨物應之，而物無遁形，謂非通天下之故耶？（答歐陽南野三，雙江聶先生文集卷六頁二五）

他又說道：

佛氏以虛寂為性，亦以覺為性，又有皇覺，正覺，圓覺，明覺之異。佛學養覺而嗇於用，時儒用覺而失所養，此又是其大異處。（答王龍溪，雙江聶先生集卷九頁十三）

這是他說的佛儒的差別。以為使之寂然不動，是儒釋無別的。養覺是佛學中可採用的。佛家與儒

家不同之處，就是有體而無用。然則他所說的養寂，養覺明白的承認及採用佛家的方法，或和佛家的方法相同了。

他反對程朱一派的格物之說，自爲王守仁一派共同的思想，他說道：

精察此心之天理，以致其本然之良知，此聖學也。今日格一物，明日格一物，此多見多聞之學也。欲學聖教者，當從前一說。欲由聞見入者，當從後一說。是在學者定其志耳。（答戴伯常，雙江聶先生集卷八頁六七）

後來又說道：

今日格一物，明日格一物，已非大學格物本旨。但今之學者志在廣聞見，故力主此說而不破，而至以一物不知爲深恥，終身弊考索，而於身心一無所得者，往往有之。賢有志於聖學，但當究意於精察此心之天理，以先滿吾良知本體之量，則低昂屢變，泛應無窮，自有天則，以臻夫格物之妙。非爲兩可之說，以啟多門也。（答戴伯常，雙江聶先生集卷八頁八十）

他要『精察此心之天理，』自然是太偏於內的修養了。他以爲良知不是現成的，當下具足的，故主張要養良知。他說道：

今人不知養良知，但知用良知，故以見在爲具足，無稚也。半路修行，卒成鬼仙。（答戴伯常，雙江聶先生集卷八頁五七）

良知如何去養呢？自然是他所說的『使之寂然不動』了。他又說儒釋的分別，說道：

靜非卻事，只是澄心。此儒釋之辨也。（答戴伯常，雙江聶先生集卷八頁五一）

這可見他以靜澄心爲養良知的方法。他又說道：

愚夫愚婦之知，未動於意欲之時，與聖人同，是也。則夫致知之功，要在於意欲之不動，非以周乎物而不過之爲致也。「鏡懸於此，而物來自照，則所照者廣。若執鏡隨物以鑒其形，所照幾何？」延平此喻，未爲無見。致知如磨鏡，格物如鏡之照。謬謂格物無工夫者以此。（答王龍溪，雙江聶先生集卷九頁十一）

他以意欲不動爲致知之功，又謂「格物無工夫。」這可見他只是以澄心爲工夫的。他又說「未發之中，」說道：

變化云爲，而本體寂然，發猶未發也。事物既往，念慮未萌，炯然在中，而一無所主，未發猶發也。故覺不可以言中，覺而無所着者爲中。不聞曰隱，上天之載也。不睹曰微，道心惟微也。知隱微之義者，其於未發幾矣。（答戴伯常，雙江聶先生集卷八頁八四）

他以「覺而無所着爲中，」仍是不離程顥定性書「聖人之常，以其情順萬事而無情，」「廓然而大公，物來而順應」的見解。他又說道：

陽明先生亦云：「聖人到位天地，育萬物，亦只從喜怒哀樂未發之中養出來。」養之一字，是多少體驗，多少涵蓄，多少積累，多少寧耐。（答歐陽南野書二，雙江聶先生集卷六頁十二）

他又說道：

夫體得未發氣象，便是識取本來面目，敬以持之，常存而不失，則自此而發者，自然中節，而感通之道備

矣。……故靜養一段工夫，更無歇手處，靜亦此養，動亦此養，除此更別無養。除此而別有所養，未有不流而爲助長之宋人也。動靜無心，內外兩忘，不見有炯然之體，此是靜養工夫到熟處，不可預期，預期則反爲所養之害。（答歐陽南野書三，雙江聶先生集卷六頁二一四）

他以爲養是很費工夫的，由「養良知」而說爲「靜養」，而結果則以「動靜無心，內外兩忘。」由見炯然之體，而到「不見有炯然之體」，他以爲工夫到熟處。這自然是跟從王守仁的學說，而採用周程以來至陳獻章的工夫了。他的主靜主敬的見解，也是回復到周程的舊路，所以有這樣的主張，也由於王學的弊病而出，他說道：

今世學者，旣無洒掃應對進退之節，禮樂射御書數之文，習之於童丱，以磨煉消融其驕悍飛揚之氣。獨有持敬一段工夫，猶可以矯輕警惰，斂浮翻躁，庶幾復見天地之心。今乃舉內外夾持聖賢相傳家法，一切破壞，而以任情恣意爲自得，其不流而爲莊周之放蕩，下禪之委弛不已也，可勝惜哉？大抵後世之學，各隨其氣質之性所便者以爲學。旣各隨其性之所便，才說持敬，便自不安，散則豈子氣質者不得。若欲變化氣質，則卻莊敬持養一段工夫，更無入手處。張子（載）曰「爲學大益在自求變化氣質。不爾，皆爲人之弊，卒無所發明，不得見聖人之奧。」愚必明，柔必強，變化氣質之學，本於人一己百，人十己千，困勉之功而後能。乃遽以自得洒脫爲詞，其誤人不淺也。（困辨錄辯過，雙江聶先生集卷十四頁六十）

這是懲王學的流弊而發的。王學的弊病，根本在於薄視經驗。聶豹以爲闕去一段工夫，這是對的。他以爲闕去的是持敬的工夫，自然受宋儒以來主靜的學說的影響，故此又提出主靜或歸寂的

主張了。

四．羅洪先　洪先字達夫，號念菴，江西吉水縣人。生於孝宗弘治十七年（西曆一五〇四），卒於世宗嘉靖四十三年（一五六四）。父循，舉進士，歷知鎭江淮安二府，徐州兵備副使，皆有聲譽，洪先幼慕羅倫之爲人。正德十三年（一五一八）年十五，聞王守仁講學虔臺，心即嚮往。傳習錄出，借得手抄，玩讀不厭，欲往受業，循不可而止。乃師事同邑李中。嘉靖四年（一五二五），中鄉試舉人。八年（一五二九），舉進士。廷試第一，授翰林院修撰。即請告歸。十一年（一五三二），至京，補原職。十二年（一五三三），丁父憂。後二年，繼丁母憂。十八年（一五三九），召拜左春坊左贊善。十九年（一五四〇）冬，以世宗常不視朝，與司諫唐順之，校書趙時春疏請來歲朝正後，皇太子出御文華殿受羣臣朝賀。手詔切責，遂除名。洪先歸，學甘淡泊，經鍊寒暑，躍馬彎弧，考圖觀史，其大若天文地志儀禮典章漕輓邊防戰陣事介之事，下逮陰陽算數，靡不精究。至人才吏事，國計民情，悉加意諮訪。以爲：「苟當其任，皆吾事也。」邑田賦多宿弊，請所司均之，所司即以屬洪先，精心體察，弊頓除。歲饑，移書郡邑，得粟數十石，率友人賙振給。流寇入吉安，主者失措，爲畫策戰守，寇引去。素與唐順之友善，順之應召，欲挽之出，嚴嵩以同鄉故，擬假邊才起用，皆力辭。洪先宗王守仁良知之說，未嘗及守仁門。錢德洪編王陽明年譜，洪先爲之訂正。德洪以其稱後學不稱門人，欲引聶豹例，使之稱門人。洪先覆書謂「惟其實，不惟其名，……如得其門，稱謂之門不門，何足輕重。」

（與錢緒山念菴先生集卷四頁六七雍正元年刻本）洪先與聶豹王畿相交好。王畿主張良知自然，不假纖毫力。洪先以爲世豈有現成良知。聶豹主張致知者惟歸寂以通感，執體以應用。洪先以爲良知之明，非經枯槁寂寞之後，一切退聽，天理炯然不可，頗以聶豹之說爲然。嘉靖二十五年（一五四六）十月，闢石蓮洞於近里，自是多洞居。嘗默坐一榻，三年不出戶。其教先默識，重躬行。初至者每令靜坐反觀，俟稍有疑，然後隨機引入。後卒年六十一。穆宗隆慶元年（一五六七）贈光祿少卿，諡文恭。（參考胡直念菴羅先生行狀，徐階念菴羅公墓誌銘，見念菴羅先生文集卷二四附錄；明儒學案卷十八；明史卷二八三本傳；過庭訓聖學嫡派卷四）所著有念菴羅先生集二十三卷（雍正刻本），又別本念菴文集十三卷（明嘉靖四十三年胡松刻本）至光緒十二年喻震孟匯合兩本，選編爲羅念菴先生文錄十八卷。

羅洪先的思想，是陳獻章和王守仁兩家思想的綜合，而推廣周敦頤的無欲主靜的見解而成立的。他是私淑王守仁，亦很推尊陳獻章，他與吳疏山書說道：

> 白沙致虛之說，乃千古獨見。致知續啟，體用不遺。今或有誤認猖狂以爲廣大，又喜動作名爲心體，情欲縱恣，意見橫行，後生小子，敢爲高論，蔑視宋儒，妄自居擬，竊慮貽禍斯世不小也。（引文見明儒學案卷十八。雍正刻念菴文集二三卷本及嘉靖刻十三卷本俱沒有。喻震孟編本念菴文錄卷四亦云據明儒學案）

他有告衡山白沙先生祠文說道：

某自幼讀先生之書，考其所學，以虛爲基本，以靜爲門戶，以四方上下往古來今穿紐湊合爲匡郭，以日用常行分殊爲功用，以勿忘勿助之間爲體認之則，以未嘗致力而應用不遺爲實得。蓄雖未嘗及門，然每思江門之濱，白沙之城，不覺夢寐之南也。（念菴集卷十七頁四，文錄卷十五頁四）

這可見他對於陳獻章很是尊崇的。他又有答湛甘泉公書說道：

三四年來，稍知收拾，乃知吾儒自有正脈，一涉擾和，皆非無欲之體。白沙先生所謂致虛立本之說，眞若再生我者。（雍正劉本念菴集卷二頁二六，文錄卷一頁二三）

這可見他所受陳獻章「致虛」的學說的影響，這是他主靜的思想的根源。他曾作湛甘泉墓表，很恭維湛若水，（這篇墓表念菴文集各本俱未收，見甘泉文集卷三二外集）以爲是「純粹中正之學，而非偏內偏外分析支離異說者。」他對於陳獻章的一派的見解可見。他所標的宗旨爲主「靜」，自以爲是出於周敦頤，他解說道：

周子所謂主靜者，乃無極以來眞脈絡，其自注云「無欲故靜。」是一切染不得，一切動不得，無然歆羨，無然畔援，莊生所言混沌者近之。故能爲立極種子。非就識情中認得箇幽閒暇逸者，便可代替爲此物也。……未嘗有分毫不靈分處，此是眞能主靜者。蓋樂則行，憂則違，或爲季桓子之仕，或爲膰肉之去，孔門相傳脈絡，至周子始拈綴也，若認識幽閒假逸，以爲主靜，便與野狐禪相似，便是有欲。一切享用，玩弄，安頓，便宜，厭忽，縱弛，隱忍，狼狽之弊，紛然潛入而不自覺，即使孤介淸潔，自守一隅，亦不免於偏聽獨任，

不足以倡率防檢，以濟天下之務，其與未知學者何以相異。（答門人劉晉學，念菴集卷三頁四二；文錄卷二頁十四）

以「未嘗有分毫不盡分處」及「濟天下之務」的見解，解釋「無欲故靜，」周敦頤的見解，確是被進一步的解釋，被擴充了，這是羅洪先的思想的主要的來源。

羅洪先的思想是不滿於王畿一輩說的現成良知而起的。他對王畿說的話如下：

往年見談學者皆曰知善惡即是良知，依此行之即是致知。予嘗從此用力，竟無所入，久而後悔之。夫良知者，言乎不學不慮，自然之明覺，蓋即至善之謂也。吾心之善吾知之，吾心之惡吾知之，不可謂非知也。善惡交雜，豈有爲主於中者乎？中無所主而謂知本常明，恐未可也。故知善知惡之知，隨出隨泯，特一時之發見焉耳。一時之發見，未可盡指爲本體，則自然之明覺，固當反求其根源。蓋人生而靜，未有不善。不善，動之妄也。主靜以復之，道斯凝而不流矣。神發爲知，良知者，靜而明也。妄動以雜之，幾始失而難復矣。故必有收攝保聚之功，以爲充達長養之地，而後定靜安慮由此以出。必於家國天下感無不正，而未嘗爲物所動，乃可謂之格物。蓋處無弗當，而後知無弗明，此致知所以必在於格物，物格而後爲知至也。

（甲寅夏遊記，引見明儒學案卷十八；雍正本殘缺不完，文錄卷八頁三五亦據明儒學案補）

他以爲善惡交雜，不能無主於中。一時之發現，未可盡指爲本體或良知，而自然的明覺的根源，遂歸之於人生而靜的基礎。以爲知而良即靜而明，動之妄需靜以復，又以爲必需有收攝保聚之功，以爲充達長養之地，而以定靜爲之基礎。這可見他對於良知，沒有像王畿這樣，大膽的信任牠了。

以爲良知是要充達長養，要收攝保聚，則在使用良知之前；要受相當的滋植，卽相當的培養或教育之功。這種見解自然是爲修正那些過信良知的偏見而發的。但是依然跳不出了自宋以來傳統的理學的見解，故說這種滋植或培養的工夫，又回歸到主靜，無欲的舊路。這像是從陸九淵回到周敦頤與程顥，使我們覺得我國思想家見解的演變，有些時候是繞進了循環的圈套裏，無法跳出圈子了。

他感覺着光憑現成良知的不行，由於他自己的體驗。又以爲良知是要培養的一段工夫，因此很贊成聶豹的歸寂的主張。他說道：

從前爲良知時時見在一句誤卻，欠卻培養一段工夫。培養原屬收斂翕聚。甲辰夏，因靜坐十日，恍恍見得，又被龍谿諸君一句轉了，總爲自家用功不深，內虛易搖，友朋總難與力也。孟子言皆有怵惕惻隱之心，由於乍見；言平旦好惡與人相近，由於夜氣所息；未嘗言時時有是心也。末後四端須擴而充之，自然火然泉達，可以保四海。夜氣苟得其養，無物不長。所以須養者，緣此心至易動故也。故引孔子之言以實之，未嘗言時時便可致用，皆可保四海也。擴充不在四端後，卻在常無內交要譽惡聲之心，所謂以直養也。養是常息此心，常如夜之所息，如是則時時可似乍見與平旦時，此聖賢苦心語也。良知二字，是陽明公特地提出，令人知聖賢不遠，方有下手處。然上面添一致字，便是擴養之意。又良知良字，乃是發而中節之和，其所以良者，要非思爲可及，所謂不慮而知，正提出本來頭面也。……眞擴養得，便是集義，自浩

然不奪於外。此非一朝一夕可得，然一朝一夕，亦便小小有念但不是放乎四海。……此間雙江公眞是霹靂手段，千百年事許多英雄瞞昧，被它一口道著，眞如康莊大道，更無可疑。而陽明公門下猶有云云，卻是不善取益也。（與尹道輿，念菴集卷三頁三十；文錄卷二頁七）

他深信良知之說，而又感覺良知的毛病，故以爲我們良知的本來面目，需經過「夜氣」與「平旦之氣」的靜中的提鍊或澄清，方始可出見，故必需先有培養與擴充的工夫，方始可以使用良知。他又以爲良知是要儲蓄，發育，方可夠用，不能有動用無生聚的，故說：

未嘗發榮必速槁，人常動用必速死。天地猶有閉藏，況於人乎？此事理至易明也。必有未發之中，方有發而中節之和。必有擴然大公，方有物來順應之感（同上）

要培植「未發之中」，「擴然大公」的本體，而又以爲這本體是「不慮而知，」「非思爲可及，」故自然不注意去訓練「知」或「思考」的能力，而提出「靜」「寂」的工夫了。這是先存了王守仁的良知學說的先見，故只知去補充他的學說而不敢修改，其根本見解仍是在王守仁的思想範圍之內的。他寄謝高泉書說道：

良知二字，今人皆容易說得。……蓋不由學慮而自能分曉，主宰不失。此非經枯槁寂寞之後，一切退聽，而天理炯然，未易及此。不肖三四年間，亦嘗以主靜一言爲談良知者告，以爲良知固出於稟受之自然，而未嘗泯滅。然欲得流行發見，常如孩提之時，必有致之之功。如孟子所謂日夜所息，與夫擴之達四端

之擴充，始有入手處，陽明公之龍場是也。學者舍龍場之懲創，而第談晚年之熟化，譬之趨萬里者不能蹈險出幽，而欲從容於九達之逵，豈止病躐等而已哉？（念菴集卷三頁五八，文錄卷二頁二三）

他指出王守仁在龍場的一段懲創，如果他以為王守仁有了這一大段經驗，故此他可以說良知，這是很的確的見解。可惜他只以為王守仁是在龍場守靜，而不說在龍場是訓練，是經驗，故此他只知主靜是致良知的工夫了。他知信任現成良知的弊病，故亦主張「學」。可惜他說的學仍是偏畸的，主靜的學。他說道：

動而後有不善，有欲而後有動。動於欲而後有學。學者，學其未動然者也。學其未動，動斯善矣，動無動矣。……今之言良知者，惡聞靜之一言，以為良知該動靜，合內外，而今主於靜，焉偏矣，何以應？此恐執言而或未盡其意也。夫良知該動靜，合內外，其體統也。吾之主靜，所以致之，蓋言學也。學必有所由而入，未有入室而不由戶者。苟入矣，雖謂良知本靜亦可也，雖謂致知為慎動亦可也。（答董蓉山，念菴集卷三頁三八，文錄卷二頁十一）

他以為「學必有所由而入」，而以「靜」為入良知之路。主張學是對的，而以主靜為學，這不免把學的方法看輕，而信任先天的良知過重了。這是和信任現成良知流弊是相等的。然而他說的主靜，以為靜則遇事從容，不至忙亂，而應付事物，便胸有主宰。這是以靜為涵養性情，從容應事的態度。有了這種態度，自然可以作有意識，有思想的動作與行為。這樣的靜，自然有時可以幫助人

生解決一些的問題，做出一些合理的舉動。他說的「靜」或「寂然」的效果如下：

夫心之靈，智無微不照。譬之於鑑，無形能遁。所患者日放逸而不自斂緊，以至散失本靈，淆亂眞智，光溫佚而慮昏，雜猶塵垢蒙蝕，無能別姸媸矣。寂然者，心之所以涵於天下之本。心常有止，則歸寂之功也。今執事憂務旁午，宜不暇有靜境矣。然卽旁午之中，吾御之者亦有搖於膠轕紛紜，而爲事物所勝者乎？此卽憧憧之思也。亦有主於從容閒雅，而在事物之上者乎？此卽寂然之漸也。由憧憧而應之，必或至於錯謬。由寂然而應之，必自盡其條理。此卽能寂與不能之驗。由一日而百年可知也。一日之間，無靜無動，皆由從容閒雅，進而至於澄然無事，而略未嘗有厭事之念，卽此乃身心安着處。安着於此，不患明之不足於照矣。漸入細微，久而成熟，卽謂自得。（與徐大巡，念菴集卷三頁六九；文錄卷二頁二九）

這裏所謂「從容閒雅，進而至於澄然無事，而略未嘗有厭事之念」，這種從容忍耐的應付事物的態度，有時是很可取的。他以爲卽是「身心安着處」。如何纔可以養成這種態度呢？他以爲是要經過「收斂枯槁」卽「主靜」的一種工夫。他答戴伯常書說道：

夫學貴近裏密實，有足安頓，然後從此論進退。若一向支吾於見解議論之間，縱得友切磋，無益也。近裏安頓，乃在收斂枯槁一番後，精神自不走透，然後得之。至此，方可語良知之通塞。論語所論恥惡衣惡食，不患人不已知，與言之不出，皆是防走透之病，皆是枯槁收斂之功。若不從此路磨到至極，便欲隨事隨物，流行感應，恐不止一暴十寒而已。兩年走匡廬與他境，屏棄外物，默默料理，正在於此。今歲體會得內外兩忘一言，眞是致良知之功。良知本無內外，今人未經磨到，卻都在逐外一邊走透。稍知反觀，而不得

> 其要，又容易在守內一邊執著。脫此兩種，始入內外兩忘路徑，始是近裏有安頓人。此非收斂枯槁後，未易言也。（答胡督學，念菴集卷三頁四八；文錄卷二頁十八）

他以收斂枯槁後，內外兩忘，爲身心安頓及致良知的工夫，這似乎太偏於內心的修養，而忽略了事物上的知識了。然而他亦見到在事上的歷練是不可少的，他說道：

> 夫學有可以一言盡者，有不可以一言盡者。如收斂精神，併歸一處，常令凝聚，能爲萬物萬事主宰，此可一言而盡，亦可以一息測識而悟。惟夫出入於酬應，牽引於情思，轉移於利害，纏固於計算，則微曖萬變，孔竅百出，非堅心苦志，持之歲月，萬死一生，莫能幾及也。況得以言相度哉？（與鄒雲皐，念菴集卷三頁七三；文錄卷二頁三一）

他又說道：

> 自陽明公破除即事窮理一段，學者多至率意任情，以爲良知，而於仔細曲盡處略不照管。不知心感事而爲物，感之之中，須委曲盡道，乃是格物。理固在心，亦即在事。事不外心，理不外事，無二致也。近時執「心即理」一句，於事上全不委曲，既非所以致知，卻與「在格物」一句正相反。但後儒指理爲格式見套，稍涉拘泥支離。若知事無內外，心無內外，理無內外，即格式見套又皆在乎中，非全格去舊物，乃爲精微也。（答劉汝周，念菴集卷三頁七二；文錄卷二頁三十）

他以爲學有不能一言盡的，就是事上的經驗不同。又以爲「理固在心，亦即在事，」故在事上要委曲尋求。而「事上全不委曲，」即非所以致知。這種見解，又似接近於程朱的窮理的見解。然而

他的思想中先已橫有一段王守仁『致良知』的見解，故又說宋儒『指理爲格式見套，稍涉拘泥支離』了。

羅洪先的思想，是本於周敦頤主靜無欲的主張。他以爲：『欲希聖必自無欲，始求無欲必自靜始。』（答高白坪，念菴集卷三頁九文錄卷一頁三八）他以爲靜是所以覺察己私而去之的手段，故說道：

> 夫欲之有無，獨知之地，隨發隨覺，顧未有主靜之功以察之耳。誠察之，固有不待乎外者。而凡考古證今，親師取友，皆所以爲寡欲之事。（答高白坪，念菴集卷三頁九文錄卷一頁三八）

他又說道：

> 率是寡欲者以施之身，是躬行也。推是寡欲者以加之民，是美政也。夫是之謂聖學。（書馬鍾陽卷，念菴集卷八頁十四；文錄卷五頁十二）

這可見他的寡欲的見解，不是消極的個人的修養。至於他的『無欲』主義，是以天下爲己任，是大公無私的，這是儒家傳統上最大的見解，最重的責任，這卽是淑世主義。他說道：

> 吾人當自立身放在天地間公共地步，一毫己私着不得，方是立志。（日札，念菴集卷八頁一五；文錄卷五頁十八）

又說道：

近來見得吾之一身，當以天下爲任，不論用與處，莫不皆然，眞以天下爲任者，卽分毫躱閃不得，亦分毫牽係不得。古人立志之初，便分蹊徑。入此蹊徑，乃是聖學，不入此蹊徑，乃是異端。陽明公萬物一體之論，亦是此胚胎。此方是天地同流，此方是爲天地立心，生民立命，此方是天下皆吾度內，此方是仁體。孔門開口教人從此立跟脚，後儒失之，只作得必信必果硜硜小人之事，而聖學亡矣。西銘一篇，稍盡此體段，所謂大丈夫事，小根器不足以當之。識得此理，便覺目前別長一格，不是尋行數墨，計錙銖，照人眼目過日。到眼皆是吾人當爲，居官奉職，乃是了吾本分事，不是求免毀譽，畏法度，不得不爾。此便是安勉王霸之分，與尋常講究理道是非，迥是殊別。緣尋常只是了格局，不是了吾本分事。了格局便有勝不勝處。了吾本分卽力無不足，俱是朴實的事，由中達外，自無周羅支吾之弊。（寄尹道輿，念菴集卷三頁五二；文錄卷二頁二十）

這可見他的大氣魄，大目的。他又說道：

儒者之學，以經世爲用，而其實以無欲爲本。夫惟用之經世，於是事變酬酢之故，人物利害之原，家國古今之宜，陰陽消息之理，無一或遺，然後萬物得其所。夫惟本於無欲也，於是死生禍福毀譽得喪榮辱喧寂變倫順逆之來，無一或動，然後用之經世者智精而力專。（嘉靖刻本念菴文集卷四選玉集序；文錄卷九頁三一；雍正本無）

又說道：

此學須日有所操習，方是有尋路頭處。得此，則處家家和，處邦邦治，事上可信，臨民可通，千聖所以囊雄

一世，照耀千古，出入萬有，裁割衆務，而不一動心者，要有此具耳。（與劉龍山，念菴集卷三頁五一；文錄卷二頁二十）

他所說的學問以無欲爲宗旨，以經世爲目的。這樣的經世的行爲，淑世的主義，是否只『無欲』便能應付，不需其他學問呢？他有答翁見海書說道：

> 吾欲果能忘矣，則天地生民固吾一體，未有一體而不知愛者。知愛其一體矣，則所以維持保護以不拂其心而遂其命者，自不容已。知所以維持保護矣，則如來教所謂天文地理人材吏治兵政國儲，以至民間疾苦之故，其肯略而不講，忽而不行，而有若不相涉者乎？（念菴集卷二頁三八；文錄卷一頁三十）

他以爲既無欲，則一切天文地理人材吏治兵政國儲以至民間疾苦之故，皆不肯不講，可見他雖說良知，雖說主靜無欲，而仍注意於講求各種有關於社會的學問。因爲這樣說良知說主靜，纔可以免於最大的流弊。這是很可注意的。他又說道：

> 今世著書滿家，甲可乙否，使人莫知取的。有聖人起，必將付之秦火，以反躬實踐爲先。一切智足以先人，言足以文身者，皆沮焉而莫之張喙，然後乃爲還淳返朴之俗。（答戴伯常，念菴集卷三頁四七；文錄卷二頁十七）

他是主張『反躬實踐』爲先的，言之不無過激，而他的見解趨向於實踐的方面又可見了。他雖重踐履，而他最重要的目的是求自得，這是陳獻章王守仁以來所重視的，他說道：

人之爲學，有超於知見者，自以了悟爲明，而忽於實質。有務爲踐履者，惟以躬行爲驗，而昧於歸幾。此二者謂之非學不可，謂爲聖學之的則非也。明道有言，寧學聖人而未至，不欲以善成名。白沙致虛，陽明致知，蓋無所因襲而求以自得。此皆有意於聖學，不屑於世儒者也。不然，康齋踐履密矣，白沙鳶魚飛躍之說何自發耶？此千古之案斷也。（與徐大巡念菴集卷三頁六八；文錄卷二頁二六有選書，這段刪去。）

這可見他是以求自得爲歸宿的。黃宗羲明儒學案卷十八說他的學問是：「始致力於踐履，中歸攝於寂靜，晚徹悟於仁體。」然而他的思想更可注意的，則致力於踐履而務求自得；歸攝於寂靜而委曲應事；徹悟於仁體而講求其學。其見解比之王守仁爲更完密，比之聶豹爲更深造了。

五、王艮　王艮字汝止，號心齋，江蘇泰州安豐場人。生憲宗成化十九年（西曆一四八三），卒世宗嘉靖十九年（一五四一）十二月八日。少時家貧，不能竟學，商於山東，家道漸裕。武宗正德二年（一五〇九），年二十五，過闕里，謁聖廟歸，日誦孝經論語大學，置其書袖中，逢人質義。至九年（一五一四），年三十二，講說經書，多發明自得，不泥傳註。各場官民遇難處事，就之質正，艮爲之經營擘畫，皆屬可行。十四年（一五一九），按禮經製五常冠，深衣大帶，笏板，行則規圓矩方，坐則焚香默識。以爲「孟軻有言：言堯之言，行堯之行，而不服堯之服，可乎？」書其門曰：「此道貫伏羲神農黃帝堯舜禹湯文武周公孔子，不以老幼貴賤賢愚，有志願學者傳之。」十五年（一五二〇），聞王守仁巡撫江西，講良知之學，以爲「王公論良知，艮談格物，如其同也，是天以公與天

下後世也。如其異也，是天以艮與王公也。」卽日啓行，以古服進見。辯難久之，稍心折，乃歎曰：「簡易直截，艮不及也。」下拜，自稱弟子。退而繹所聞，間有不合，悔曰：「吾輕易矣。」明日，入見守仁，告之悔。復就賓位自如。辯難久之，始大服，遂爲弟子如初。艮初名銀，是日，守仁爲易名爲艮。守仁謂門人曰：「向者吾擒宸濠，一無所動，今卻爲斯人動矣。」居七日，告歸。嘉靖元年（一五二二），王守仁以外艱歸越，艮從之。來學者多從艮指授。已而歎曰：「千載絕學，天啓吾師，可使天下有不及聞者乎？」還家，製小車，號爲蒲輪，北上，沿途聚講，直抵京師，爲書千餘言，擬伏闕以上。同門生歐陽德等，駭異，匿其車，趣使返。守仁亦移書責之。艮始還會稽。守仁以艮意氣太高，行事太奇，痛加裁抑。及門，三日不得見。守仁送客出門，艮長跪道旁曰：「艮知過矣。」守仁不顧而入。艮隨至庭下，厲聲曰：「仲尼不爲已甚。」守仁方揖之起。由此稍斂圭角，就夷坦矣。嘉靖七年（一五二九）十一月二十九日，王守仁卒於軍，艮迎喪桐廬，經紀其事。後還家，開門授徒，遠近皆至。同門會講者，必請艮主席。艮於談論間，省覺人最多。十八年（一五三九），羅洪先造廬證學，時艮病，據榻講論，因作大成詩以贈。次年卒，年五十八。門人徐樾等私諡曰文貞。後人輯有遺集二卷。（參考明儒王心齋先生遺集卷三年譜，宣統二年東臺袁承業排印本；過庭訓聖學嫡派卷四；明儒學案卷三二；明史卷二八三）

王艮的思想，以實行爲目的，他覺得聖人是可以做到的，並不只是被人崇拜的，他說道：

學者有求爲聖人之志，始可與言學。先師常云：「學者立得定，便是堯舜文王孔子根基。」（語錄王心齋先生遺集卷一頁三）

他以爲書籍的記載所以印證我們的見解，我們的造詣，不是對着書本做工夫，放下書本沒工夫做的；他說道：

「若能握其機，何必窺陳編。」白沙之意，在學者須善觀之。六經正好印證吾心。孔子之時中，全在韋編三絕。（遺集卷一頁五）

他又說道：

學者初得頭腦，不可便討聞見支撐，正須養微致盛，則天德王道在此矣。六經四書，所以印證者也。若功夫得力，然後看書，所謂溫故而知新也。不然，放下書本便沒工夫做。（遺集卷一頁三）

這很可以見出他的實用實行的精神。

他是帶着實用主義的見解，故以爲即事是學，即事是道，學不是無用的。他說道：

即事是學，即事是道。人有困於貧而凍餒其身者，則亦失其本而非學也。夫子曰：「吾豈匏瓜也哉，焉能繫而不食？」（遺集卷一頁六）

他以爲學而致凍餒其身者，不算是學，這是很實用的見解。他又說道：

聖人之道，無異於百姓日用。凡有異者，皆謂之異端。（遺集卷一頁五）

這所謂道，是說日常生活的道理，也是很切實的。王守仁提倡良知，王畿更極端的以爲良知是現

成的。王艮亦以爲良知是自然天則，不用人力安排。他說道：

良知之體，與鳶魚同一活潑潑地。當思則思，思通則已。如周公思兼三王，夜以繼日，幸而得之，坐以待旦，何嘗纏繞。要之自然天則，不着人力安排。（遺集卷一頁六）

他雖然承認良知，又怕人執着意見，故說：

不執意見，方可入道。（遺書卷一頁二）

又以爲爲政治民是先要學的，他說道：

社稷民人，固莫非學。但以政爲學最難。吾人莫若且做學而後入政。（遺書卷一頁四）

他又說道：

古人謂學而後入政，未聞以政爲學。此至當之論。吾丸齋且於師友處試之。若於人民社稷處試，恐不及救也。（答宗尙恩遺書卷二頁二）

他是主張先要學先要試驗，然後可以做官，否則於人民社稷處試，恐不及救，這是很好的見解。這可見他不是單主現成的良知，仍是注重於學及經驗的。他以爲良知是確實的知，他說道：

知之爲知之，不知爲不知，是天德良知也。（遺書卷一頁六）

又說道：

孔子曰：「知之爲知之，不知爲不知，」是良知也。「入太廟，每事問，」是天理也。惟其知之爲知之，不知

爲不知，所以入太廟每事問，惟其入太廟每事問，便是知之爲知之不知爲不知。曰致，曰體認，知天理也。
否則日用不知矣。（天理良知說答甘泉書院諸友遺書卷一頁十四）

這是以爲學問是需要的。他又以爲要在學上研磨，他說道：

孔子雖天生聖人，亦必學詩學禮學易逐段研磨，乃得明徹之至。（遺書卷一頁四）

他又說道：

人之天分有不同。論學則不必論天分。（遺書卷一頁四）

這論學不論天分的見解，簡直是把現成良知的學說推翻，而建設重學的見解了。其實主張實習實行的人，不能不注意學的。王艮這樣主張學的話，似乎便要和良知之說相背馳了，故此他不反對朱熹而要調和朱陸兩派的主張。他說道：

良知者，眞實無妄之謂也，自能辯是與非。……夫良知固無不知，然亦有蔽處。如子貢欲去告朔之餼羊，而孔子曰：「爾愛其羊，我愛其禮。」齊王欲毀明堂，而孟子曰：「王欲行王政，則勿毀之矣。」若非聖賢救正，不幾於毀先王之道乎？故正諸先覺，考諸古訓，多識前言往行而求以明之，此致良知之道也。觀諸孔子曰：「不學詩，無以言，不學禮，無以立，五十以學易，可無大過。」則可見矣。然子貢多學而識之，夫子又以爲非者何也？說者謂子貢不達其簡易之本，而徒事其末，是以支離外求而失之也。故孔子曰：「吾道一以貫之。」一者，良知之本也，簡易之道也。貫者，良知之用也，體用一原也。使其以良知爲之主本，而多識前言往行以爲畜德，則何多識之病乎？昔者陸子以簡易爲是，而以朱子多識窮理爲非。朱子以多

識窮理爲是，而以陸子簡易爲非。嗚呼！人生其間，則孰知其是非而從之乎？孟子曰：「是非之心，人皆有之。」此簡易之道也。充其是非之心，則知不可勝用，而達諸多識前言往行以蓄德矣。故曰「博學而詳說之，將以反說約也。」（答緒山先生書，遺集卷二頁十五）

他說的「以良知爲主本，以多識前言往行爲畜德，」這是他的調和朱陸的見解，而他一方面主良知，一方面主學，遂並行而不相悖了。

王艮的思想是主張重學重實行，凡實行必是先從己身入手的，他說道：

吾人必須講明此學，實有諸己，大本達道，洞然無疑，有此欛柄在手，隨時隨處，無入而非行道矣。（遺書卷一頁十一）

他以爲講學先要實有諸己。他對於自我是看得很重的，以自我爲天地萬物國家天下一切關係的中心，他說道：

知修身是天下國家之本，則以天地萬物依於己，不以己依於天地萬物。（遺書卷一頁二）

他既以爲要使天地萬物依於己，故此他有一個很大的志願，他說道：

夫仁者以天地萬物爲一體。一物不獲其所，即己之不獲其所也，務使獲所而後已。是故人人君子，比屋可封，天地位而萬物育，此予之志也。（勉仁方書壁示諸生，遺書卷一頁十三）

他既有這大志願，以爲必先從己做起，以爲先正己而後物正，己身正而天下歸之，以成立他的格

物說，即黃宗羲明儒學案所謂「淮南格物。」今列其說於下：

格物之物，即物有本末之物。其本亂而末治者否矣，其所厚者薄而其所薄者厚，未之有也，此格物也。故即繼之曰此謂知本此謂知之至也（遺書卷一頁一）

物格知至，本也。誠意正心修身，立本也。本末一貫。是故愛人治人禮人也，格物也。不親不治不答，是謂行有不得於心，然後反己也。格物然後知反己，反己是格物的工夫。反之如何？正己而已矣。反其仁治敬，正己也。其身正而天下歸之，此正己而物正也，然後身安也。（遺書卷一頁十六）

格如格式之格，即後絜矩之謂。吾身是個矩，天下國家是個方。絜矩，則知方之不正，由矩之不正也。是以只去正矩，卻不在方上求。矩正則方正矣，方正則成格矣。故曰物格。吾身對上下前後左右是物，絜矩是格也。「其本亂而末治者否矣」一句，便見絜矩，格字之義。修身，立本也，立本，安身也。安身以安家而家齊，安身以安國而國治，安身以安天下而天下平也。故曰修己以安人，修己以安百姓，修其身而天下平。不知安身，便去幹天下國家事，是之謂失本也。就此失脚，將或烹身割股，餓死結纓，且執以為是矣。不知身不能保，又何以保天下國家哉？（遺集卷一頁十六）

安身者，立天下之大本也。本治而末治，正己而物正也。大人之學也。是故身也者，天地萬物之本也。天地萬物，末也。知身之為本，是以明明德而親民也。身未安，本不立也。本亂而末治者否矣。本亂末治，末愈亂也。故易曰：「身安而天下國家可保也。」如此而學，如此而為大人也。不知安身，則明德親民卻不曾立得天下國家的本，是故不能主宰天地，斡旋造化。（遺集卷一頁十五）

他的格物說的重要意義，約有二點：（一）正己而後正物，行有不得，反求諸己；（二）安身為本，身安而後天下國家可保。第一點即孔子以來的求恕的學說，他說的亦很明白簡易，他說道：

君子之學，以己度人。己之所欲，則知人之所欲；己之所惡，則知人之所惡。故曰『有諸己而後求諸人，無諸己而後非諸人。』必至內不失己，外不失人，成己成物而後已。此恕也，所謂致曲也，忠恕之道也。（明哲保身論，遺集卷一頁十三）

由這恕道更進一步為成己成物的見解，即是他淑世的見解，這是一點一滴去進行的。他說道：

君子之道，以人治人，改而止。其有未止，吾導止之矣。講說之不明，是己之責也。引導之不時，亦己之責也。見人有過而不能容，是己之過也。欲正物而不先正己者，非大人之學也。故誠者非自成己而已也，所以成物也。成己仁也，成物智也，性之德也，合內外之道也，故時措之宜也。是故君子學不厭而教不倦者，如斯而已矣。（勉仁方，遺書卷一頁十四）

這是他的很切實的正己正人的主張。其次他主張安身的見解，語錄說道：

有疑先生安身之說者，問焉曰：『夷齊雖不安其身，然而安其心矣。』先生曰：『安其身而安其心者，上也。不安其身而安其心者，次之。不安其身又不安其心，斯其為下矣。』（遺集卷一頁九）

黃宗羲明儒學案批評他這見解，以為『無乃開一臨難苟免之隙乎？』這評語亦有理由。大約王艮安身的見解，是預防過量的偏激的行為，故說

知安身而不知行道，知行道而不知安身，俱失一偏，故居仁由義，大人之事備矣（遺集卷一頁十）

蓋『知安身而不知行道』亦爲他所不取。而『居仁由義』自不致有『臨難苟免』的行爲。

王艮既主要學又重實行，他以爲學是要樂學的，他有樂學歌，說道：

人心本自樂，自將私欲縛，私欲一萌時，良知還自覺。一覺便消除，人心依舊樂。樂是樂此學，學是學此樂。不樂不是學，不學不是樂。樂便然後學，學便然後樂。樂是學，學是樂。於乎！天下之樂，何如此學，天下之學，何如此樂！（遺集卷二頁九）

他是主張樂學，這在教育學上是很有見解的。他又說：

天下之學，惟有聖人之學，好學不費些子氣力，有無邊快樂。若費些子氣力，便不是聖人之學，便不樂。（遺書卷一頁二）

這是把學問與興趣打成一片。這樣的樂學，自然是不費力，而效果是很大的。語錄說：

一友持功太嚴，先生覺之，曰：『是學爲子累矣。』因指傍斲木之匠示之曰：『彼卻不曾用功，然亦何嘗廢事。』（遺集卷一頁四）

這是主張養成活潑自然的作爲，既不費力，亦不廢事，這是很有意義的。他又有示學者，說道：

人心本無事，有事心不樂，有事行無事，多事亦不錯。（遺集卷二頁十）

養成從容暇豫而快樂的應付事情的態度，這是王艮的提倡，亦是他的一種實行過的很好的見解。

總之，王艮的思想，繼承王守仁良知的學說，加上重學重實行的精神，很可以彌縫王學的缺失，而更光大王學。至於他的格物學說，以反求諸己爲主，以安身而後成己成物爲鵠的，亦有其獨立的見解。樂學的學說，在我國教育學上是開導一條新創的道路，可惜很少人繼續他的學說而有所發揮。

六、黃綰　黃綰字宗賢，號久庵，又號石龍，浙江黃巖縣人。約生於憲宗成化十三年（西曆一四七七？），約卒於世宗嘉靖三十年（一五五一？），祖父孔昭，官至南京工部右侍郎。父俌，官至吏部文選司郎中。綰以世蔭出仕，爲後軍都事。武宗正德五年（一五一〇）十一月，王守仁以廬陵縣知縣入覲到京，綰始與相見爲友，並因此而得友湛若水。三人頗相得。綰旋以乞養歸。至嘉靖元年（一五二二），王守仁已以平宸濠功封新建伯，歸省親於餘姚，黃綰於是遂執贄稱門人。二年（一五二三），綰以薦起任南京都察院經歷。三年（一五二四），追尊興獻帝之大禮議已起，綰附和張璁桂萼之議，於是大受帝知，旋遷南京刑部員外郎，謝病歸。六年（一五二七），席書纂修明倫大典，薦綰，遂復起用，召擢光祿少卿，預修明倫大典。時王守仁有兼都察院左都御史，征思田之命。守仁以前平宸濠時諸有功者皆未及賞，疏辭。綰上明軍功以勵忠勤疏，爲守仁申訴，並薦舉守仁輔政，爲桂萼所沮而止。綰尋遷大理左少卿。張璁桂萼逐諸翰林於外，遂用綰爲少詹事，兼侍講學士，直經筵。七年（一五二八），明倫大典成，綰進詹事，仍兼侍讀學士。又出爲南京禮

部右侍郎。這年，王守仁平思田，疏請告，未許。十一月二十九日，因以病卒於南安。八年（一五二九），朝命削王守仁世襲伯爵幷朝廷常行卹典贈諡。綰上疏申辨，不報。十年（一五三一），綰以女許婚於王守仁之子正億。十二年（一五三三），綰進禮部左侍郎。十三年（一五三四），綰受命撫賑及察勘大同叛軍事。十四年（一五三五），知貢舉，甫竣事，丁母憂歸。十八年（一五三九），召陞禮部尚書，爲安南正使。未行，詔以原職閒住，毋復起用。遂歸居翠屏山中，杜門謝客，寒暑未嘗釋卷。卒年七十五。所著書有明道編，石龍集等。（參考徐象梅兩浙名賢錄卷四；明史一九七；明儒學案卷十三；王棻台學統卷四五；及拙著王守仁的門人黃綰，燕京學報二七期）

黃綰是世家子，而是很有志氣，很要實行的一種人。他的少年時，感張戩論蔭襲的話，遂毅然棄舉子業去就蔭襲的小官。他又有以册刻天理人慾，以黑筆紅筆分記的事，可以見出他的刻苦實行的精神。後來他與王守仁爲友，王守仁遂教他向內用功，教他「立誠」，教他「當從心髓入微處用力。」（與黃宗賢五，王文成公全書四）及王守仁以「致良知」立教，他遂以爲「聖學無疑，眞吾師也，尙可自處於友乎？」（明儒學案十三）遂拜守仁爲師。故此他對於桂萼等的壓抑王守仁，不惜得罪於相臣之故，爲之力辨，並極力申明王守仁之學於朝。但是到了他的晚年，他寫久庵日錄（明道編中之一部）他的思想有很大的變化了，他不免懷疑師說攻擊師說了；他說道：

予昔年與海內一二君子講習，有以致知爲至極其良知，格物爲格其非心者，又謂格者，正也，正其不正以歸於正。致者，至也，至極其良知使無虧缺障蔽。以身心意知物合爲一物，而通爲良知條理，格致誠正修合爲一串，而通爲致良知工夫。又云：「克己工夫全在格物上用，克其己私，卽格其非心也。」又令看六祖壇經，會其本來無物，不思善，不思惡，見本來面目，爲直超上乘，以爲合於良知之至極。又以悟眞篇後序爲得聖人之旨。以儒與仙佛之道皆同，但有私己同物之殊。以孔子論語之言，皆爲下學之事，非直超上悟之旨。予始未之信，旣而信之。又久而驗之，方知空虛之弊，誤人非細。信乎差之毫釐，謬以千里，可不愼哉？（明道編一頁十一，嘉靖刻本）

這是明白反對王守仁的學說。黃綰自言對於王守仁之學，始未之信。故此相友後十餘年始拜王守仁爲師，他曾於上疏中說道：「臣昔與守仁爲友，幾二十年，一日憤寡過之未能，守仁從而覺之，若有深省，遂復師事之。是臣於守仁實非苟然相信如世俗師友者。」（王文成公全書三四）這時思想轉變，覺爲「誤人非細」了。他曾上疏辨明王守仁的學說，一曰良知，二曰親民，三曰知行合一，以爲「弗詭於聖，弗畔於道，乃孔門之正傳。」晚年的見解又有變化了。他糾正良知的學說，說道：

孟子言良知良能，專明性善之本如此，非論學問止如此也。若一一求中節以盡其愛親敬長之道，非學則不至，非思則不得。孟子豈於人廢學與思而云爾哉？今因良知之說而欲廢學與思，以合釋氏「不思善，不思惡，」楊慈湖（簡）「不起意」之旨，幾何不以任情爲良能，私智爲良知也哉？（明道編一頁

十）

他提出學與思去糾正直任良知的過失，這是很有理由的。他以爲「孟子論良知良能，專明性之本，如此非論學問之止如此。」這亦是很有見解的話。他又說道：

> 今日君子於禪學見本來面目，卽指以爲孟子所謂良知在此，以爲學問頭腦。凡言學問，惟謂良知足矣。故以致知爲至極其良知，格物爲格其非心。欲格物以格其非心，必先克己以去其私意。私意既去，則良知至極。故言工夫，惟有去私而已。故以不起意，無意必，無聲臭，爲得良知本體。良知既足，而學與思皆可廢矣。而不知聖門所謂志道據德依仁游藝爲何事。又文其說以爲良知之旨乃夫子教外別傳，惟顏子之資能上悟而得之，顏子死而無傳。其在論語所載，皆下學之事，乃曾子所傳，而非夫子上悟之旨。以此鼓舞後生，固可喜而信之。然實失聖人之旨，必將爲害，不可不辨。（明道編一頁十）

他大罵「今之君子，」以爲「實失聖人之旨，必將爲害，不可不辨。」這今之君子，縱使或者是指王畿的一輩，然而對於王守仁良知之說，不覺已下了切實的不留餘地的批評了。黃綰對於王守仁的親民之說，晚年亦都要反對，他說道：

> 今之君子，每言仁者以天地萬物爲一體，以爲大人之學如此，而究其說，則以吾之父子，及人之父子，及天下人之父子爲一體；吾之兄弟，及人之兄弟，及天下人之兄弟爲一體；吾之夫婦，及人之夫婦，及天下人之夫婦爲一體；吾之朋友，及人之朋友，及天下人之朋友爲一體；乃至以山川鬼神，及鳥獸草木瓦石皆爲一體，皆同其愛，皆同其親，以爲一體之仁如此。審如此言，則聖人之所謂親親而仁民，仁民而愛物，

情有親疏，愛有差等者，皆非矣。實不知其說已墮於墨氏之兼愛，流於空虛，蕩無涯涘，由是好名急功利之徒，因藉其說以為是，而得以行其欲。殘忍刻薄者因反其言以為非，而得以騁其私。而大人之道之學，於此亡矣。吾嘗觀第五倫己子病，一夕一起，心猶不安。兄子病，一夕十起而心安。論者以其非天性人情之真，蓋兄子固當愛，然親己子則有差等。其十起一起者，乃其私心，由好名急功利而來。其安與不安，乃其本心，此天性人情之真。大人之學，皆由其真者，因其差等，處之各不失其道，此所謂仁，此所謂大人之道也。失此不由，則皆非矣。而其流之弊何不至哉？（明道編一頁十二）

這是拿儒家愛有差等的見解，去反對王守仁的平等主義的「萬物一體」的見解和親民的學說。至王守仁的知行合一的學說，黃綰晚年亦加以反對，說道：

「乾以易知，坤以簡能。」象山（陸九淵）常與門人言曰：「吾知此理即乾，行此理即坤。知之在先，故曰乾知大始。行之在後，故曰坤作成物。」（案上引的話見象山語錄，象山全集三四）近日朋友有為象山之言者，以為知即是行，行即是知，以知行合為一事而無先後，則失象山宗旨矣。（明道編一頁二十）

王守仁曾作象山文集序，以為陸九淵「簡易直截，真有以接孟子之傳。」他又明白提倡「知行合一。」黃綰所說「近日朋友，」當是指王守仁，而他不滿於王守仁之說亦可見。他從前上疏中，曾力為王守仁良知之說，親民之說，知行合一之說，一一辨護，到了晚年，一一皆欲推翻，所謂「久而驗之，方知虛空之弊，誤人非細，」可見他的思想變化之大了。

黃綰晚年對於王守仁的學說既不滿，對於王守仁門徒，則不滿之意更爲顯然；他說道：

今日學者，皆云晦庵（朱熹）之學未得聖人之傳。然以其徒考之，雖至下者，比今日士友自立何如？無他，蓋晦庵雖云未得聖人之傳，然教人皆在實言實行上做工夫，又皆有兢兢業業之意付囑，又皆勉之勤勵古訓，所以自立，比今日不同。今日又有一大病，在於好勝矜傲，故士友略談學問，即自高以空人，邃有俯視天下之心，略無謙下求益意。如古人所謂以能問於不能，以多問於寡，有若無，實若虛者，或有不足。及至有失，輒以習術籠絡，大言欺人，皆自以爲良知妙用如此。或至私與之人，甚至汚濫苟且，人不齒錄，亦稱同志，曲爲回護，使人疾爲邪黨，皆自以爲一體之仁如此。或在同類，偶有一言非及良知，其人本雖君子，亦共排斥，必欲抑之，便無所容，皆自以爲衛道之力如此。而不知此實好勝矜傲之病，不可以入道。（明道編一頁九）

他這樣的貶斥王門那些談良知妙用的，是一種不客氣的批評。他又爲着這班同門，擔負着一種懼怕；他說道：

象山曰：「後世言學者須要立箇門戶。此理所在，安有門戶可立？學者又要各護門戶，此尤鄙陋。」（案見象山語錄，象山全集三四）此言切中今日之弊。今日朋友專事黨護，勾引，以立門戶，自相標榜，自爲尊大，不論人之賢否，事之是非，情之誠僞，凡與其意合者，輒加稱重回護，以爲賢，爲是，爲誠，而尊大之。凡與其意不合者，輒不論其賢其是其誠，概加毀詆排抑而卑小之。所以致人之怨惡不平，皆在於此。且勾引日衆，類多浮欺，至有惡少，亦不知擇，皆謂一體之仁如此。共談淡虛，遺棄人道，切恐將來爲患不細。或

致僞學之弊，以爲衣冠之憂，吾黨可不戒哉？（明道編一頁二十）

這是他的對於同門的人門戶之見以及濫交的忠告。他晚年不只對於王守仁的學說有所批評，又批評他的朋友湛若水的學說，以爲出於程朱，是下乘禪；他說道：

今之君子有爲下乘禪學者，不見物則之當然，皆在於己，以爲天下之理，皆在於物，故云『隨處體認天理。』故謂功夫全在格物。其云格物，曰『格者至也。物者事理也。此心感通天下之事理也。格之者，意心身皆至也。即隨處體認天理也。』其學支離不足以經世，乃伊川（程頤）晦庵（朱熹）之爲弊也。予嘗抑其隨處體認之旨，彼云『隨處體認天理者，皆在外而不在內。』然明道（程顥）曰『某學雖有所受，至於天理二字，卻是自家體貼出來，』此言甚切，皆在內而不在外也。由是觀之，則其所謂體認者果何如哉？（明道編一頁十三）

「隨處體認天理」爲湛若水的學說。黃綰的批評，以湛若水說的天理在外而不在內爲病，仍是很受王守仁學說的影響。

黃綰早年要『直趨濂洛』（見湛若水定軒存稿跋），到了晚年批評宋儒以至當日的理學家，以爲俱出於禪，這是他的很大膽的說話；他說道：

宋儒之學，其入門皆由於禪。濂溪（周敦頤）明道（程顥）橫渠（張載）象山（陸九淵）則由於上乘，伊川（程頤）晦庵（朱熹）則由於下乘。雖曰聖學自宋倡，然語焉而不精，擇焉而不詳者多矣。

故至今日，禪說益盛，實理益失。雖痛言之，而猶不悟，其來久矣。（明道編一頁十三）

他怎樣證明道些理學家皆由於禪呢？他說道：

象山以濂溪言無極，謂出於老氏，又謂出於禪宗，其說皆有據。「無名天地之始，」此老氏之言也。「有物先天地，無形本寂寥，」此禪宗之詩也。聖人之言則不然，在易則曰：「易有太極，」在洪範則曰：「皇建其有極，」在詩則曰：「天生蒸民，有物有則，」皆言有而未嘗言無。言無則墮於空虛，其視聖人良庶之旨大不侔矣。（明道編一頁十四）

濂溪通書之言曰：「聖可學乎？曰：可學。有要乎？曰：一為要。一者，無欲也。無欲則靜虛動直。靜虛則明，明則通。動直則公，公則溥。明通公溥，庶矣乎！」以此為聖學之要，可乎？堯之授舜曰：「允執厥中。」舜之授禹曰：「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中。」視濂溪之言，同乎異乎？況欲之一字，有由於人心，有由於道心。由於人心，謂之為私欲可也。由於道心，己欲立而立人，己欲達而達人，亦可謂私欲，而求其無乎？至若危微之當謹，惟精惟一之不可廢，皆必以心體之而後得。然則濂溪之言與堯舜之言必當有辨矣。豈濂溪之言其亦由於本來無物之旨乎？（明道編一頁十四）

他這樣指出周敦頤之學為來自禪，和後來何心隱辯無欲，指出周敦頤無欲之說與孔孟不類，為立在同一的見地。他又說程顥是禪說道：

明道定性書之言曰：「天地之常，以其心普萬物而無心；聖人之常，以其情順萬事而無情。是故君子之學，莫若廓然而大公，物來而順應。」以此為聖學之要可乎？孟子曰：「學問之道無他，求其放心而已矣。」

求其放心者，收其心而已矣，存其心而已矣。若欲廓然而大公，其謂之收心乎？其謂之放心乎？若必欲放其心而使廓然而大公，則與孔氏所傳戒愼不覩，恐懼不聞，莫見乎隱，莫顯乎微之旨戾矣。豈當時禪學之盛，雖明道亦不免溺於見聞，不覺其非，而言之如此耶？夠以無心無情發其本旨，此乃上乘頓悟之旨。今不禁之，則禪學之源終不可塞，皆將以明道之言藉口矣。（明道編一頁十五）

他又說程頤朱熹爲下乘禪說道：

伊川曰：「涵養須用敬，進學則在致知。」其爲涵養而用敬也，則常瞑目而端坐。其爲進學則在致知也，則必考求而檢閱。晦庵平生所尊信，以爲學問切要，只在於此。故晦庵平居，常瞑目端坐，以爲涵養用敬工夫；終日考求檢閱，以爲進學致知工夫。故爲調息箴以發明伊川涵養用敬之旨。故爲大學補傳，以發明伊川致知格物之旨。及爲或問，則幷用敬致知之旨而詳之。吾嘗持此質諸聖人之學，其所謂敬者，豈非文王緝熙敬止之敬。其所謂致知者，實非大學所謂致知。蓋伊川之學，非濂溪明道上乘之旨，乃由下乘而來。故其瞑目端坐，但持公案而已。因持公案，故不見其心體固有之明，萬物皆備於我之理，故必求之書册，求之外物，始見其明，始見其理。所以晦庵平生所篤信者，惟伊川而已。求爲上乘且不可得，況聖學乎？（明道編一頁十五）

他以爲周程朱等皆由禪入，這是很大膽的。他罵程頤朱熹以爲下乘禪，求爲上乘且不可得，仍是重內輕外受有王守仁學說的影響。他又以爲陸九淵不純禪，而他的學生楊簡則純禪；他說道：

朋友有辯楊慈湖（簡）之學爲非禪者，云禪之與儒其本實同，但有私己同物之不同耳。禪則專事私

己，慈湖則事同物，殊不知禪雖曰私己，其意未嘗不欲傳於其徒，行於天下，此亦可以爲同物，但其所同者皆禪也。焉可以此爲斷？但其言其道自是禪耳。慈湖以不起意爲宗，以易傳議擬成變化爲非聖人之言，則必欲廢思與學，及志道據德依仁游藝之事，烏得而非禪哉？吾非獨不從之，正爲道不同不相爲謀故也。慈湖之學出於象山，在象山則不純禪，至慈湖則純禪矣」（明道編一頁十七）

黃綰以爲廢思與學卽是禪，因說自己的見解與楊簡的見解的同異，說道：

「我之學與慈湖之學初無異。慈湖曰：「人心自善，人心自靈，人心自明，人心卽道，人心卽神。人皆有惻隱之心，惻隱卽仁；皆有羞惡之心，羞惡卽義；皆有恭敬之心，恭敬卽禮；皆有是非之心，是非卽知。愚夫愚婦，與聖人皆同。聖人非有餘，愚夫愚婦非不足。」我亦云然。我之所異者，我有典要，慈湖無典要；我有工夫功效，慈湖無工夫、功效；我有日新次第，慈湖無日新次第。我則曰知止而后有定，定而后能靜，靜而后能安，其定靜安皆本於止。止在於心，而有其所，故萬物萬事皆從我止而不可亂。慈湖則隨其所至而止，止於泛而無所，故萬物萬事皆由其自止而不可約。故慈湖辨孔子之言，則曰，止得其所者，言不失其本，止非果有其所也。我之立心在誠意，去私意；慈湖則並誠意而去之，而曰不起意。我之工夫在思，去其不當思者；慈湖則幷當思而去之，而曰不思，又曰無思則萬物畢照。我之所學在志道據德依仁游藝；慈湖則一切皆不欲有。若以爲然，則大學所謂「誠其意毋自欺，如惡惡臭，如好好色，君子必愼其獨，」「必誠其意，」箕子所謂「思則睿，睿作聖，」孔子所謂「思無邪，」「君子有九思，」大學所謂「安而後能慮，慮而後能得，」孟子所謂「心之官則思，思則得之，不思則不得，」孔子所謂「德之不脩，學之不講，

聞義不能徙，不善不能改，是吾憂也。』『苟志於仁矣，無惡也，』曾子所謂『仁以為己任，死而後已』者皆非歟？慈湖之學禪也。禪則所謂無脩證，無汚染可也，若在聖學則不可矣。（明道編一頁十八）

他說的楊簡和他自己的思想的異同，好像要表明王守仁的思想和他自己的思想的異同一樣。他自己以為要有所止，有典要，有功夫功效，要學要思的。他自己是注重『志道，據德，依仁，游藝』的。他說道：

人為學若不知止，則必流於禪。若不知志道，則處事必不中節；若不知據德，則氣性必不好；若不知依仁，則心術必不良；若不知游藝，則所守必不固，縱或勉為苦節以終身，後必不可繼也。（明道編一頁十六）

他又解釋道：

行之於身無不中節，謂之道。成之於身溫良恭儉讓，謂之德。全其仁義禮智信於心，謂之仁。切於民生日用衣食居處，必不可無，謂之藝。故道曰志，德曰據，仁曰依，藝曰游，此乃聖學之所有事也。（明道編一頁二十）

他的解釋是很切實的，他以為『切於民生日用必不可無謂之藝。』他又說『游於藝』為治生。他說道：

君子為學，豈不治生？豈無所取？皆視其分所當為，義所當得，力所當勤，用所當儉者，盡其心而已。此孔門所以有游藝之訓，大學所以有生衆食寡為疾用舒之道也。於此而知盈縮節約之方，常留有餘，以待公私緩急之需，則財可足，雖不至於豐餘，亦可免他日饑寒之患，求人濫取之失矣。』（明道編二頁九）

這種見解，和王艮『卽事是學，卽事是道，人有困於貧而凍餒其身者，則亦失其本而非學也』（王心齋遺集一）有同一的見解。黃綰說的德，如下：

> 書之言『寬而栗，柔而立，愿而恭，亂而敬，擾而毅，直而溫，簡而廉，剛而塞，彊而義』，與論語之言『溫而厲，威而不猛，恭而安』，子貢之言『溫良恭儉讓』，皆德也。象山曰『德則根乎其中，達乎其氣，不可僞爲。』蓋必氣質變化，表裏如一，方可言德。故曰『粹然見於面，盎於背，施於四體，四體不言而喻，』非德之成全能如是乎？此所以德成爲身修，身修而齊家治國平天下之本立矣。（明道編一頁二一）

> 君子之道，以德爲據。德之彰在威儀，故君子在位可畏，施舍可愛，進退可度，周旋可則，容止可觀，作事可法，德行可象，聲氣可樂，動作有文，言語有章，此威儀之成，所以爲德之彰。故曰三百三千，爲動容周旋中禮也。蓋君臣上下父子兄弟內外大小，各有威儀，各處其所，各安其分，故上下能相固。是以威儀爲君子之盛德也。（明道編一頁二一）

他說的德，是注重於威儀容止的表現的。

他的爲學方法雖則注重於向內的一路，以爲要求之於吾心；但仍注重在學問與經驗；他說道：

> 典籍所載，乃天地萬物之理，及聖賢君子言行，惡可不講求？但要知古人遠取諸物，則必近取諸身。理義人心所同，彼特先得我心之同然者。必於吾心獨知之地，實致其力，必求仁，必求道，必求德，不使一毫不盡，則此心之理，建諸天地，考諸三王，徵諸庶民，質諸鬼神，百世以俟聖人，以驗其悖與不悖，謬與不謬，疑

與不疑，惑與不惑，可徵與不可徵，而益致其克己之功。必如孔子所謂『予欲無言，天何言哉，四時行焉，百物生焉，』顏子所謂『舜何人也，予何人也，有爲者亦若是，』孟子所謂『舜爲法於天下，可傳於後世，我由未免爲鄉人，求其如舜而已矣。』如此自勵，益堅其志，益精其心，讀書有何害哉？緣後世儒者，不知求之吾心，專於紙墨之間尋其陳跡，拘拘而依仿之，致失天理之當然，所以爲讀書之害也。』（明道編二頁一）

這是注重求之吾心，不廢學與讀書，不拘拘於陳跡，而要求身體與力行。這是很切實的見解。他很注重思想。他說『思』道：

> 或曰『戒謹恐懼，只是此心不忘。心存處便是思。』此禪說也。蓋思是工夫，乃心之用，與心之體不同。體是心之靜，用是心之動。若欲合動靜而一之，則體用不分，工夫莫措矣。道其可明乎？今但當曰，戒謹恐懼，乃此心之不忘。由是用則有思，而思亦不忘。此之謂愼思之學。（明道編一頁十六）

這解釋是對的。他既注重思想，故此解『致知在格物』一句，以『致』爲思考，以『格』爲法則：他說道：

> 大學之要，在『致知在格物』一句。其云致知，乃格物工夫。其云格物，乃致知功效。在者，志在也。志在於有功效也。致者，思也。心之官則思，思則得之，不思則不得也。格者，法也，有典有則之謂也。先儒不明，乃以格物爲致知工夫，故以格物爲窮究事物之理，而不知有典有則之爲格物，所以求之於物，失之於外，支離破碎，而非聖人之學矣。今日君子又不能明之，亦以格物爲致知工夫，故以格物爲格其非心，謂格其

不正以歸於正，又謂夫子教顏子克己工夫，皆在格字上用，亦不知有典有則之爲格物，所以求之於心，失之於內，空虛放曠，而非聖人之學矣。此皆由其不以致知在格物之在字爲志在於格物，而皆以在格物之在字爲工夫在於格物，乃誤認致知之致字，同於下文之知至之至字，故皆不謂之爲功效，而皆謂之爲工夫也。夫大學先務，只在於致知。聖功之本，只在於獨知。故工夫皆在知字上用。而世儒之說不然，故予不暇非其他，而必欲以格物爲功效。蓋聖人之學，不爲則已，爲之必要其成。學而不成，不如無學，故曰五穀不熟，不如荑稗。若無功效，更說何學？此功效所以決不可無，工夫決不可錯用。若錯用而不求功效，此所謂毫釐之差，千里之謬，所以必墮於支離空虛而無歸也。予豈得已而言之哉？（明道編二頁一）

這是他的「致知在格物」的新解釋，以思想爲工夫，以法則爲功效。這是他要調和偏求於物或偏求於心的折衷解釋。他以爲如此方可以不失於外，不失於內。以格物爲法則，以爲是思考的效果，這是他的平實的見解。他說的法則，他又解釋道：

學以致知爲先，必眞見物則之當然，不容已，不容增，不容減，方有得。自言默動靜至辭受出處，至利害死生，無一而非物則之當然。若堯之禪舜，舜之禪禹，禹之傳子，湯之放桀，武王之伐紂，文王之三分事殷，伊尹之放太甲於桐，微子之去紂，箕子之徉狂爲奴，比干之諫而死，太伯仲雍之遜季歷，皆物則之當然也。孟子言伊尹伯夷孔子，使行一不義，殺一不辜，得天下不爲。子思言威儀三百，禮儀三千，庸言之信，庸行之謹。皆物則之當然也。（明道編三頁六）

這是以人生行爲的準則爲物則之當然。他是注重人生行爲，主張平易近人的；他說道：

昔以道學致人非笑者，由以禪學爲宗，別立一種言行。人見其迂闊不近人情，故皆非笑之。此豈人之過哉？皆在我有以致之。惟實明聖人之學，則言行無迂闊，皆近人情，眞有所謂言滿天下無口過，行滿天下無怨惡矣。（明道編三頁六）

這種近人情的主張，亦是他的見解切實之處。他主張愼獨及克己，以爲這樣纔可以致知。他說道：

大學之道，成己成物而已。成己者，明德親民之事也。成物者，齊家治國平天下之事也。成己所以成物，合內外而一之也。其用工之要，只在「致知在格物」一句。何哉？人心之本，獨知而已。仁義禮智信者，人心獨知之秉彝也。君臣父子夫婦長幼朋友者，人身所具之五倫也。家國天下者，人身所必有而不能無也。凡此之理，始於知，發於意，出於心，成於身。故詩曰：「天生烝民，有物有則。民之秉彝，好是懿德。」君臣父子夫婦長幼朋友，皆民也。所謂烝民，乃天之所生也。物者，事也。有君臣則有君臣之事，有父子則有父子之事，有夫婦則有夫婦之事，有長幼則有長幼之事，有朋友則有朋友之事，有其事必有其則，所謂有物有則也。則非外鑠，皆在人心獨知之中，所云知善者在是。但人生不能無習，人心不能無染，若不知愼獨以致其知，而去其習染之私，則明德日蔽，烝民不親，成己成物之道，皆不獲止於至善矣。夫所謂愼獨以致其知者，即中庸所謂博學審問愼思明辯篤行，論語所謂克己是也。只看所遇何事，如在於君臣，即於此求盡君臣之道，如在於父子，即於此求盡父子之道，如在於夫婦，即於此求盡夫婦之道，如在於長幼，即於此求盡長幼之道，如在於朋友，即於此求盡朋友之道。求盡其道於吾身，則吾身之物格，吾身之物既格，然後家國天下之物，皆由之而格矣。故曰致知在格物。蓋人人有知，皆含天性之德而備萬物之理，

所謂「天生烝民，有物有則」是也。其理必盡人倫之道，而一毫不容差爽，所謂「民之秉彝，好是懿德」是也。故孔子讀詩而特贊此為知道，孟子論性善而特引此以明之，蓋以此詩深合致知在格物之旨也。知用功只在於此，則知所先後而近道矣。故自此句以上，至於欲明明德於天下，皆有先字，故自此句已下，至於國治而后天下平，皆有后字。先者，先此皆無所致力也。后者，后此亦無所致力也。則知工夫只在此一句。……學者苟知天下之理，只在獨知之中，而盡其致知之功，則成己成物之道畢矣（明道編五頁一——三）

這是以為「致知」要從自己方面做起，卽從人己有關之事求其合理做起。他又教人，說道：

學者於凡日用事為之間，勉勉其志，必有以見其當然之理而不容已處，方為有益。若有一毫可以學可以不學，可以為可以不為之心間之，則雖終日端坐，終歲誦習，皆為無益矣。（明道編六頁二）

他旣注意於日用事為間找求當然之理而不容已處，他遂以易經所說的「艮止」為學的。他說道：

易之微言，其要於艮止。書之要旨，莫大於執中。自是聖聖相承，率由是道。至仲尼出而大明厥蘊，以知止之止指心體，以致知示工夫，以格物示功效，以克己為致知之實，以復禮為格物之實，皆艮止執中之正脈。（明道編一頁一）

他是以「止」說心體的。關於心與性，性與理的分別，他說道：

天賦此理謂之命，人受此理謂之性，性卽理也。其所以分理是泛言事物之理，性是專言在我之性。虛的

是心，實的是性。（明道編六頁一）

他以爲止就心體說的，能以止之體存心，則能思而合於道。他說道：

大學所言文王緝熙敬止者，此指止之體而言也。其體既立，由是施於君臣父子國人之間，無不各得所止，此指止之用而言也。存敬止之止，而後有各得所止之止。敬止之止者，所謂「艮其止，止其所」也。各得所止之止，所謂「動靜不失其時，其道光明」也。文王之學原於伏羲，而孔子之學又原於文王，皆在止其止而已矣。吾人於此而能存之，於此而能思之，道在是矣。（明道編一頁二）

他又說道：

吾學之要，在於知止。止字之義，本於易之艮。艮之義，原於伏羲文王，而發於孔子。孔子曰：「艮其止，止其所也。」止知其所，則氣理兼備，體用俱全，聖學之本在此矣。知其本則知所存心。故大學曰：「知止而后有定，定而后能靜，靜而后能安。」知其本而能安，則體立而氣順，氣順而心之用行。故大學曰：「安而后能慮，慮而后能得。」孟子云：「心之官則思，思則得之，不思則不得。」故孔子又曰：「時止則止，時行則行，動靜不失其時，其道光明。」時止則止者，當無事之時而不思也。時行則行者，遇有事之時而思也。動靜不失其時者，當思當不思，皆得其光明也。其道光明者，語默辭受取與出處死生，皆得其光明也。其止當止，其行當行，行止皆當，故曰時也。（明道編一頁三）

他又說道：

言止非泛止，而必有所。所即心中之竅，一陽如粟所止之處，即所謂天地之根，陰陽之門，五性皆備於此。

故曰「成性存存，道義之門。」故謂之爲氣機，又謂之爲魂魄之合，又謂之爲帝衷之降，又謂之爲天命之性，又謂之爲神，又謂之爲仁，皆在此所也。（明道編一頁四）

他拿「所」去說心，拿「止」去說本體，說性，這是他的玄想。他又以爲能以止存心，自能安而不妄動，他說道：

易曰：「艮其止」者，言艮之德在於止也。曰：「止其所」者，止得其所也。大學曰「知止」者，知其止之所也。凡物之止，皆不可强，皆有自然之止。況心之神明，出入無時，非知其止之所，能得其自止乎？故曰「知止而後有定，定而後能靜，靜而後能安。」云安者，蓋以人心之動，惟安爲難，得其安則得心之體矣。故曰「安而後能慮，慮而後能得。」不安而動，皆妄動也。故曰「憧憧往來，朋從爾思，」此極言妄動之非，所以去道之遠也。能不妄動，故曰「時止則止，時行則行，動靜不失其時，其道光明。」此千古聖學之的也。（明道編三頁十）

他所提出「艮止」的修養方法，就是「收拾精神，歸縮在腔子內，」其實仍是宋儒涵養用敬的方法；他說道：

學者常要收拾精神歸縮在腔子內，不可一時放之散亂。若放散亂，便成荒失，漸墮肆戾，氣質無由變化。乃謂氣質稟賦得如此。然不知只當初不知收拾精神歸縮在腔子內，日用隨物變遷，益縱而益亂，益亂而益遠故也。常知收拾精神，歸縮在腔子內，即大學所謂「知止而後有定，定而後能靜，靜而後能安。」文王所謂「艮其背不獲其身，行其庭不見其人，无咎」是也。此言其性之體如此。孔子所謂「感而遂

通天下之故」是也。若求其要，常知收拾精神歸縮在腔子內，此孔子所謂「成性存存，道義之門」是也。此予所謂艮止其止，以存其心是也。卽此存存，謂之有乎？謂之无乎？以視无極，无欲，无心，无胃之云何如？此儒釋之所以分也。（明道編三頁十）

這可見黃綰說「艮止」以有爲宗。當時說「艮止」以無爲宗的則有王畿，王畿說艮止精一之旨，說道：「惟得其所止，是以不獲其身，不見其人，忘己忘物而無咎也。……心之良知是爲聖，知是知非而實無是無非。……夫萬有生於無而顯於有，目無色而後能辨五色，耳無聲然後能辨五聲，口無味然後能辨五味，鼻無臭然後能辨五臭，良知無知然後能知是知非。無者，聖學之宗也。非深於易者，其孰能知之？」（龍谿先生全集卷八頁十三）這可見黃綰的話，是反對王畿一派以無爲宗而說的。黃綰又說道：

周子程子之云無，其無字實本於禪宗。繫辭之云「無思無爲，寂然不動，」蓋發明文王彖辭所謂艮止也，此言其體也。言其止而不動如此，非言無也。感而遂通天下之故，卽彖傳所謂「時止則止，時行則行，動靜不失其時，其道光明」之旨，此言其用也。言其動而變通如此，非言無也。凡感則思，通則爲。何以言之？思乃心官也。儒，則經世之學也，感則有思，通必有爲。故者，事因舊跡也。未有通天下之事，因合天下之舊跡，可無思而無爲者。但考自古聖人，凡涉天下之故，曾有何事是無思而成，無爲而已者。若禪感而无感，故无思，通而無通，故無爲。若儒而猶云無思無爲，此乃王衍之徒，淸虛所以亡晉，達磨以來，禪宗之所以亂學也。（明道編三頁二二）

他反對宋儒說的無，以爲是本於禪宗，而主張學者常要收拾精神歸縮在腔子內，」而以爲「艮知其止，以存其心，」這樣的存心是有而不是無，很有點像後來的顏元力排宋儒的主靜，以爲是釋氏之空無，而提倡習恭以爲是有事的。黃綰又說道：

若孔子云「從心所欲不踰矩。」此孔子年十五志學，歷三十而立，歷四十而不惑，歷五十而知天命，歷六十而耳順至七十始云從心所欲不踰矩。蓋由積累之久，義精仁熟之後而後云此。若在當年爲學，則不可云此。蓋聖人於事非不思，但較衆人爲省力耳。有爲，正聖人所以經世，豈可言無哉？其云「天何言哉，四時行焉，百物生焉。」蓋孔子每以言語訓弟子，弟子皆以言語求夫子，不知夫子之道皆在德行，故夫子以此警之，使勵於德行，此與不言而信，存乎德行，意旨實同。蓋天以至誠默存於中，並無言語告詔於人，但見其四時行百物生，則天之至誠皆可見矣。其誠而存於中者，即艮止之體也。此體天人皆同，所謂上帝降衷於下民，皇建其有極者，體也。然夫子之言各有爲而發，豈可概引以爲無思無爲之證。且凡聖人之言，必有體用，豈可混體用爲一哉？其誤甚矣。（明道編三頁三）

這是解釋聖人斷不是「無思而感，無爲而已」的見解。很有趣的，後來的顏元罵程朱是禪，黃綰曾罵周程朱等是禪；顏元反對無事，黃綰曾反對無思無爲；顏元反對主靜而主張習恭，黃綰曾反對無爲無事，而主張艮止存心，收拾精神歸縮在腔子內；顏元以符號記自己的欺慊，「每時心自慊則○，否則●，以黑白多少別欺慊分數」（見習齋先生年譜卷下五十五歲所訂常儀常功。）

黃綰少年曾「以册刻天理人慾四字，分兩行，發一念由天理以紅筆點之，發一念由人慾以黑筆點之，至十日一數之，以視紅黑多寡爲工程。」（明道編二頁三）更有趣的，顏元「時思對越上帝，謹言語，肅威儀」（習齋先生年譜卷下五十五歲），這是帶着中古宗教的迷信；黃綰曾說道：

凡事云有鬼神知之，此意最好。鬼神之爲德，無幽不明，無微不察，人心纔動，鬼神即知。人則可欺，鬼神則不可欺。知其至明至察而不可欺，此皆爲學自修之助也。故子路請禱，夫子不曰不可禱，不曰不必禱，但曰某之禱久矣。夫子平日所爲，無□不可白之鬼神，故易曰：「鬼神合其吉凶。」中庸曰：「質諸鬼神而無疑。」予嘗驗之平生，凡有舉心動念，鬼神皆臨之，不待言語事爲之著，而鬼神已知之矣。鬼神之爲德可畏如此，人可不知而欺之哉？（明道編三頁一）

這是和顏元有同一宗教的態度。顏元的得力在他的刻勵與實行；黃綰曾自述少年時曾請教於謝鐸，謝鐸以黃幹教何基的話告訴他：「必有眞實心地，克苦工夫而後可。」他由此益勵眞實心地，益加克苦工夫，乃有所得。（明道編二頁三）他自己說道：

聖人之學，以誠爲本。誠之爲工，以毋自欺爲要。毋自欺之實，皆在獨知之中致力，雖衽席之上，不可忽也。今不覺白首，歷數十年，猶未足以純德明道，其可懼如何哉？（明道編二頁三）

他又主張學者要困知勉行，以爲「人豈可以生知學知之資，而不用困知勉行之功哉？」（明道編三頁四）他又說道：

學問之道，必在於兢兢業業。今之言學者，不思聖賢之兢兢業業，烏能變化氣質以成其德哉？（明道編三頁六）

他注重實習實行，他說道：

象山曰：「孝經十八章，孔子於踐履實地上說出來，非虛言也。」予嘗讀之，信乎象山之知學知道也。人若不實踐，豈知孝經之切於身而為聖學之的也。（明道編三頁二）

他很看重經驗，他解釋孟子「生於憂患，死於安樂」的話，說道：

生於憂患者，因憂患而知思，知愼，知節，知畏，知謹，知保，知修，所以能生也。死於安樂者，因安樂者不知思，不知愼，不知節，不知畏，不知謹，不知保，不知修，而至於死也。此皆人世所必有，人生所不免，若非身履深歷不能知也。又非孟子篤志堅苦，身歷艱難，備嘗世故，何以知聖賢之事，言之眞切如此哉？今學者稍遇利害，略涉險阻，便欲躲避不敢承當，烏可言學而去作聖也？（明道編二頁五）

這點實驗主義的精神，也是和後來的顏元相同。他教人惟一的方法，是用思想去應付一切的環境。他說道：

凡人遇憂患，不思處憂患而思無憂患；遇橫逆，不思處橫逆而思無橫逆；遇勞事，不思處勞事而思無勞事；遇繁擾，不思處繁擾而思無繁擾；遇貧乏，不思處貧乏而思無貧乏；遇疾病，不思處疾病而思無疾病；遇辛苦，不思處辛苦而思無辛苦；遇難言，不思處難言而思無難言；遇難行，不思處難行而思無難行；遇惡人，不思處惡人而思無惡人；遇奸欺，不思處奸欺而思無奸欺；遇機巧，不思處機巧而思無機巧；所以

義理不精，光陰蹉跎，而學問終無成也。（明道編二頁七）

這是應付環境征服環境的見解，是很切實的思想。他又說道：

君子惟自守自修之志不可不篤。稍不篤，則疑貳生而方寸亂矣。亂或不能無，益精其理則安矣。此皆用工最要之事也。（明道編二頁八）

這是他的閱歷有得的話。

黃綰亦曾考慮社會上貧富不均的問題，認為是一大問題；他說道：

今之論治者見民日就貧，海內虛耗，不思其本，皆以為巨室大家所致。故欲裁富惠貧，裁貴惠賤，裁大惠小。不知皆為王民，皆當一體視之。在天下惟患其不能富，不能貴，不能大，烏可設意裁之，以為抑豪強，惠小民哉？縱使至公，亦非王道所宜也。殊不知今日虛耗，大小俱弊，實由學術不明，心術不正，故士風日壞，巧宦日衆，吏弊日多，貪殘日甚，民風日壞，立法愈密，奸弊愈生，刁訟愈起，上下逢迎，虛費愈廣，所以民生日困。苟不思澄其本，而務更變，更變愈多，而滋弊愈深。益使大小空竭，虛耗日甚。視祖宗時民間富庶為何如哉？此皆吾黨之所當知，必思有以救之可也。救之如何？明學術而已。（明道編四頁一）

他提出的是一個重大的問題，可惜很空洞的把明學術三字了結了這問題，這也是他思之不深處。

總之，黃綰是世家子，留心世務，而見解亦頗切實。黃宗羲明儒學案卷十三說他「立民止為

學的，」因爲未見他著的明道編，故此不知他晚年已反對王守仁的學說。本來王守仁的學說，是『學貴得之於心，求之於心而非也，雖其言之出於孔子，不敢以爲是也，而況其未及孔子者乎？』（答羅整庵少宰書）故此我們可以說，反對王守仁的思想，仍是王守仁的眞正信徒。黃綰的晚年，除了反對王守仁的學說外，使是痛罵宋儒，以爲周程朱陸皆禪，甚至欲把宋儒的道統革去，這是很大膽的。他說道：

象山云『韓退之（愈）言軻死不得其傳。直至濂（周敦頤）洛（程顥程頤）諸公得千載不傳之學，但草創未爲光明。』予謂當時禪學盛行於天下，雖在諸公亦不免禪學之汩。至於聖人心傳之要，或不能無憾，亦不但草創未光明而已。此言予極知僭妄，但屬堯舜禹湯文武周公孔孟道脈所在，故敢言之，以啟後世有志者之精求也。（明道編一頁二二）

這是從前讀書人所不大敢說的，開後來清初反宋儒的先路。黃綰很有實習實行的精神，他的態度有點象後來的顏元。他主張思考，主張學，主張實行，主張求功效，主張近人情，以致知爲精思，以物則之當然爲格物，以治生爲游藝。自然他亦有注重於向內的修養之處，所謂艮止以存心，不免明儒好標宗旨的習氣。但是他反對無思無爲，仍是跑上實用的道路，他對於人生哲學，是貢獻着實用的實行的精神，較之王守仁的學說，是更要邁進一步了。

第六章　朱學的後勁

一．羅欽順　羅欽順，字允升，號整菴，江西泰和縣人。生憲宗成化元年十二月八日（西曆一四六六），卒世宗嘉靖二十六年（一五四七）。孝宗弘治五年（一四九二），舉鄉試第一。六年（一四九三），舉進士，廷試一甲第三名及第，授編修。八年（一四九五），丁母憂。十五年（一五〇二），陞南京國子監司業。十八年（一五〇五）得告，奉父還鄉。因疏乞終養。武宗正德三年（一五〇八），劉瑾用事，奪職爲民。五年（一五一〇），瑾誅，復還舊職。七年（一五一二），陞南京太常寺少卿。十年（一五一五），陞南京吏部右侍郎。十四年（一五一九），改吏部右侍郎。十六年（一五二一），陞吏部左侍郎，連攝部事。世宗嘉靖元年（一五二二），陞南京吏部尚書。以父病，回籍省視。遂丁外艱。六年（一五二七），以禮部尚書召，辭，又以吏部尚書召，再辭。因致仕。里居二十年，足不入城市，潛心於理學。嘗與王守仁湛若水歐陽德相辨難。嘉靖七年（一五二七），年六十四，始著困知記二卷。至二十五年（一五四六），年八十二，四續困知記，共成困知記六卷。又刪存整菴存稿二十卷。卒年八十三，贈太子太保，諡文莊。（參看整菴履歷記，羅整菴自誌，見困知記續補；嚴嵩羅文莊公神道碑銘，見困知記外編；明儒學案卷四七；明史卷二八二本傳；張伯行羅整

菴先生傳，見正誼堂本羅整菴集首）

羅欽順的思想，為王守仁一派思想的反動，而為程朱一派思想的擁護者。他有與王陽明書，作於正德十五年（西曆一五二〇）夏，那時王守仁所著大學古本朱子晚年定論及傳習錄，俱已刊出。羅欽順這書，是向王守仁的主張，先放一箭。他反對王守仁重內而遺外的思想；他說道：

> 切詳大學古本之復，蓋以人之為學，但當求之於內，而程朱格物之說，不免求之於外。聖人之意殆不其然？……竊維聖門設教，文行兼資，博學於文，文果內耶外耶？是固無難辨者。凡程朱之所為說，有戾於此者乎？如必以學不資於外求，但當反觀內省以為務，則正心誠意四字，亦何不盡之有？何必於入門之際，便困以格物一段工夫也？……所貴乎格物者，正欲即其分之殊，而有見乎理之一，無彼無此，無欠無餘，而實有所統會，夫然後謂之知至，亦即所謂知止，而大本於是乎可立，達道於是乎可行，自誠正以至於治平，庶乎可以一以貫之而無遺矣。然學者之資稟不齊，工夫不等，其能格與否，或淺或深，或遲或速，詎容以一言盡哉？惟是聖門大學之教，其道則無以易此，學者所當由之以入，不可誣也。外此或誇多而鬪靡，則溺於外而遺其內；或厭繁而喜徑，則局於內而遺其外。溺於外而遺其內，俗學是已；局於內而遺其外，禪學是已。（與王陽明書，困知記附錄）

以上所說關於王守仁『是內而非外』的一點，王守仁答書是不承認的。羅欽順去書中，辨王守仁所編朱子晚年定論的顛倒是非，證據最為明確，王守仁答書，不能不承認過錯，以為『中間年歲早晚，誠有所未考』了。羅欽順說的如下：

不知所謂晚年者，斷以何年爲定？嬴軀病暑，未暇詳考，偶考得何叔京氏卒於淳熙乙未，時朱子年方四十有六。爾後二年丁酉，而論孟集註或問始成。今有取於答何書者四通，以爲晚年定論。至於集註或問則以爲中年未定之說。竊恐考之欠詳，而立論之太果也。

羅欽順於道書之外，後來在嘉靖七年（西曆一五二八）又有與王守仁一書，可惜書未及寄，而守仁已下世了。

羅欽順的思想，和王守仁一派重要的不同，是對於心和性的解釋，他說的如下：

心者，人之神明；性者，人之生理。理之所在謂之心；心之所有謂之性。不可混而爲一也。……二者初不相離，而實不容相混。精之又精，乃見其眞。其或認心以爲性，眞所謂差毫釐而謬千里也。（困知記上頁一，康熙戊申刻本）

他又說道：

人心有覺，道體無爲。熟味此兩言，可以見心性之別矣。（困知記上頁三三）

他以神明爲心，以生理爲性，以覺爲心，以無爲爲性，將心性分別不同。而王守仁一派所說的良知，他以爲是心而非性，是屬於禪學的。他以爲釋氏所說的心性，皆是心而非性，說的如下：

釋氏之明心見性，與吾儒之盡心知性相似，而實不同。蓋虛靈知覺，心之妙也。精微純一，性之眞也。釋氏之學，大抵有見於心，無見於性，故其爲教，始則欲人盡離諸相而求其所謂空，空卽虛也。旣則欲其卽相卽空而契其所謂覺，卽知覺也。覺性旣得，則空相洞徹，神用無方，神卽靈也。凡釋氏之言性，窮其本末，要

不出此三者。然此三者皆心之妙，而豈性之謂哉？（困知記上頁二）

他辨良知非天理，以為良知即知覺，良知是心而非性。他答歐陽少司成崇一書，說的如下：

人之知識，不容有二。孟子本意，但以不慮而知者名之曰「良」，非謂別有一知也。今以知惻隱知羞惡知恭敬知是非為良知，知視知聽知言知動為知覺，是果有二知乎？夫人之視聽言動，不待思慮而知者亦多矣。感通之妙，捷於桴鼓，何以異於惻隱羞惡恭敬是非之發乎？且四端之發，未有不關於視聽言動者，是非必自其口出，恭敬必形於容貌，惡惡臭輒掩其鼻，見孺子將入於井輒匍匐而往救之，果何從而見其異乎？知惟一爾，而強生分別，吾聖賢之書未嘗有也。惟楞伽有所謂眞識，現識，及分別事識三種之別，必如高論，則良知乃眞識，而知覺當為分別事識無疑矣。……夫謂良知即天理，則天性明覺只是一事。區區之見，要不免於二之。蓋天性之眞，乃其本體，明覺自然，乃其妙用。天性正於受生之初，明覺發於既生之後。有體必有用，而用不可以為體也。此非僕之臆說，其在樂記則所謂「人生而靜，天之性，」即天性之眞也；「感物而動，性之欲，」即明覺之自然也。在易大傳則所謂「天下之至精，」即天性之眞也；「天下之至誠，」即明覺之自然也。在詩大雅則所謂「有物有則，」即天性之眞也；「好是懿德，」即明覺之自然也。諸如此類，其證甚明，曾有一言謂良知為天理者乎？（困知記附錄）

他以天性之眞為性，明覺自然為心。而良知自屬於明覺自然，是心而非性，是用而非體，則良知之說自然可以推翻。蓋良知不是性而是心，不是體而是用，則專以致良知為事者，仍為未得其本。他解釋易繫辭說道：

至精者，性也；至變者，情也；至神者，心也。所貴乎存心者，固將極其深，研其幾，以無失乎性情之正也。若徒有見乎至神者，遂以爲道在是矣，而深之不能極，而幾之不能研，顧欲通天下之志，成天下之務，有是理哉？（困知記上頁一）

他又釋尚書人心道心說道：

道心，寂然不動者也，至精之體不可見，故微；人心，感而遂通者也，至變之用不可測，故危。（困知記上頁二）

道心，性也；人心，情也。心一也，而兩言之者，動靜之分，體用之別也。（同上）

看以上，可見他說的性情的分別。他以爲「理」卽萬物的本體，其自然的法則，不能以形迹求的，他說道：

自夫子贊易始以窮理爲言，理果何物也哉？蓋通天地，亘古今，無非一氣而已。氣本一也，而一動一靜，一往一來，一闔一闢，一升一降，循環無已，積微而著，由著復微，爲四時之溫涼寒暑，爲萬物之生長收藏，爲斯民之日用彝倫，爲人事之成敗得失，千條萬緒，紛紜膠轕，而卒不可亂，有莫知其所以然而然，是卽所謂理也。初非別有一物，依於氣而立，附於氣以行也。或者因易有太極一言，乃疑陰陽之變易，類有一物主宰乎其間者，是不然。夫易乃兩儀四象八卦之總名，太極則衆理之總名也。云易有太極，明萬殊之原於一本也。因而推其生生之序，明一本之散爲萬殊也。斯固自然之機，不宰之宰，夫豈可以形迹求哉？（困知記上頁六）

他以為理是自然之機，不宰之宰，紛紜膠轕而不可亂，莫知所以然而然的。這是說理是自然的法則，然理必因感而後形，他說道：

理一也。必因感而後形，感則兩也，不有兩，即無一。然天地間無適而非感應，故無適而非理，（困知記上頁十九）

理與心不同，他說道：

以覺言仁固非，以覺言智亦非也。蓋仁智皆吾心之定理，而覺乃其妙用。（困知記續上頁三九）

他又以為萬物與人是一理的。他說道：

盈天地之間者惟萬物，人固萬物中一物爾。乾道變化，各正性命，人猶物也，我猶人也，其理豈容有二哉？然形質既具，則其分不能不殊，分殊故各私其身，理一故皆備於我。夫人心虛靈之體，本無不該，惟其蔽於有我之私，是以明於近而暗於遠，見其小而遺其大。凡其所遺所暗，皆不誠之本也。然則知有未至，欲意之誠，其可得乎？故大學之教，必始於格物，所以開其蔽也。……今之學者，動以不能格天下之物為疑，是豈嘗一日實用其工，徒自誣耳。且如論語川上之嘆，中庸鳶飛魚躍之旨，孟子犬牛人性之辨，莫非物也，於此精思而有得焉，則凡備於我者，有不可得而盡通乎？又如中庸言「大哉聖人之道，洋洋乎發育萬物，峻極于天。優優大哉，禮儀三百，威儀三千，待其人而後行。」夫三百三千，莫非人事，聖人之道，固於是乎在矣。至於發育萬物，自是造化之功用，而以之言聖人之道，何耶？其人又若何而行之耶？於此精思而有得焉，天人物我，內外本末，幽明之故，死生之說，鬼神之情狀，皆當一以貫之而無遺矣。然則所謂萬

物者，果性外之物也耶？（困知記上頁三）

他以爲人物一理，故萬物之性皆備於我。人心虛靈之體，本無不該，惟其蔽於有我之私，故明於近而暗於遠。故大學之教，始於格物，由此而一以貫之而無遺。因爲萬物不是性外之物的。他又說道：

格物致知，學之始也；克己復禮，學之終也。道本人所固有，而人不能體之爲一者，蓋物我相形，則惟知有我而已。有我之私日勝，於是乎違道日遠。物格則無物，惟理之是見；已克則無我，惟理之是由。沛然天理之流行，此其所以爲仁也。始終條理，自不容紊，故曰知至至之，知終終之。知及之而行不逮，蓋有之矣。苟未嘗真知禮之爲禮，有能不遠而復者，不亦鮮乎？（困知記上頁十四）

他以格物致知爲學始，克己復禮爲學終，是主先致知而後篤行的。即回復程頤所提倡的「涵養須用敬，進學則在致知」的兩條學問的大路。他見到了王守仁一派專講致良知而不做學問工夫的流弊，故於格物一依程朱的遺訓，而極力主張之。他說道：

格物莫若察之於身，其得之尤切。程子有是言矣。至其答門人之問，則又以爲求之情性，固切於身，然一草一木，亦皆有理，不可不察。蓋方是時，禪學盛行，學者往往溺於明心見性之說，其於天地萬物之理，不復置思，故常陷於一偏，蔽於一已，而終不可與入堯舜之道。二程切有憂之，於是表章大學之書，發明格物之旨，欲令學者物我兼照，內外俱融，彼此交盡，正所以深救其失，而納之於大中。良工苦心，知之者誠亦鮮矣。夫此理之在天下，由一以之萬，初匪安排之力。會萬而歸一，豈容牽合之私。是故察之於身，宜莫先於性情，即有見焉，推之於物而不通，非至理也。察之於物，固無分於鳥獸草木，即有見焉，反之於心而

> 不合，非至理也。必灼然有見乎一致之妙，了無彼此之殊，而其分之殊者自森然其不可亂，斯爲格致之極功。然非真積力久，何以及此。（困知記上頁四）

他以爲格物是『物我兼照，內外俱融』的，以爲物之理必反之於心而有合，心之理必推之於物而俱通，這纔是至理。這話是很有見解的。他以理爲自然的法則，又以爲理是反之於心而有合，推之於物而無不通，這是和科學上所求的理很接近的。已求出的定理，自然是易簡，而求出道理，是費了許多細密的工夫。羅欽順說道：

> 此理誠至易誠至簡。然易簡而天下之理得，乃成德之事。若夫學者之事，則博學審問愼思明辨篤行，廢一不可。循此五者以進，所以求至於易簡也。苟厭夫問學之煩，而欲徑達於易簡之域，是豈所謂易簡者哉？（困知記上頁五）

他說的格物，以爲從博學審問愼思明辨篤行至繁的途徑，而進於易簡的理，這是很對的。他說格物到極處是透切的明瞭，是物我渾然一致。他說道：

> 格物之格，二程皆以至字訓之，因文生義，惟其當而已。呂東萊釋『天壽平格』之格，又以爲『通徹三極而無間』。愚按通徹無間亦至字之義。然比之至字，其意味尤爲明白而深長。試以訓『格於上下』曰『通徹上下而無間』，其孰曰不然？格物之格正是通徹無間之意。蓋工夫至到，則通徹無間，物即我，我即物，雖合字亦不必用矣。（困知記上頁五）

這裏說格物爲於物通徹無間，倘爲可以，至說「物即我，我即物，」不免過分的形容，有墮入於玄學的危險了。

他擺脫不了心性的玄學，故很注重於存養的問題以及動靜的考察。因此他說求學的次第，以存心爲始，以窮理爲中，以盡心爲極致；他說道：

> 理之所在謂之心，故非存心無以窮理。心之所有謂之性，故非知性無以盡心。孟子言心言性非不分明，學者往往至於錯認，何也？求放心只是初下手工夫，盡心乃其極致。中間緊要，便是窮理。窮理須有漸次，至於盡心知性，則一時俱了，更無先後可言。如理有未窮，此心雖立，終不能盡。吾人之有事於心地者，其盡與不盡，反觀內省，亦必自知。不盡而自以爲盡，是甘於自欺而已矣，非誠有志於道者。（困知記上頁三一）

他以存心爲始，以盡心爲極，雖說窮理，蓋於心性問題放不下的。他又說存養的工夫，說道：

> 存養是學者終身事。但知既至與知未至時，意味迥然不同。知未至時存養，非十分用意不可。安排把捉，靜定爲難，往往久而易厭。知既至存養，即不須大段著力，從容涵泳之中，生意油然，自有不可遏者，其味深且長矣。然爲學之初，非有平日存養之功，心官不曠，則知亦無由而至。朱子所謂誠明兩進者，以此。省察，是將動時更加之意，即大學所謂安而慮者。然安而能慮，乃知止後事，故所得者深，若尋常致察，其所得者，終未可同日而語。大抵存養是君主，省察乃輔佐也。（困知記上頁十四）

他既注意存養，故主張誠明兩進，主張定性，他說道：

動亦定，靜亦定，性之本體然也。動靜之不常者，心也。聖人性之，心即理，理即心。本體常自湛然，了無動靜之別。常人所以膠膠擾擾，曾無須臾之定貼者，心役於物而迷其性也。夫事物雖多，皆性分中所有，苟能順其理而應之，亦自無事。然而明有未燭，誠有弗存，平時既無所主，則臨事之際，又惡知理之所在而順之乎？故必誠明兩進，工夫純熟，然後定性可得而言。此學者之所當勉也。（困知記上頁三一）

他既注意存養，以為至理之在人者，須於動靜兩端求之，他說道：

至理之源，不出乎動靜兩端而已。靜則一，動則萬殊，在天在人一也。樂記曰：「人生而靜，天之性也，感於物而動，性之欲也。」中庸曰：「喜怒哀樂之未發謂之中，發而皆中節謂之和。」此理之在人也。不於動靜求之，將何從而有見哉？然靜無形而動有象，有象者易識，無形者難明。所貴乎窮理者，正欲明其所難明爾。（困知記上頁十一）

他要窮理，要明其所謂難明的靜而無形的，故此不免走入了玄學的途徑了。他說的體認性的工夫如下：

「喜怒哀樂之未發謂之中，」子思此言，所以開示後學最為深切。蓋天命之性，無形象可覩，無方體可求，學者猝難理會，故即喜怒哀樂以明之。夫喜怒哀樂，人人所有而易見者，但不知其所謂中，不知其為天下之大本，故特指以示人，使知性命即此而在也。上文戒愼恐懼，即所以存養乎此。然知之未至，則所養不能無差，或陷於釋氏之空寂矣。故李延平教人，須於靜中體認大本，未發時氣象分明，即處事應物，自然中節。李之此指，蓋得之羅豫章，羅得之楊龜山，楊乃程門高第，其固有自來矣。程伯子嘗言「學者

須先識仁，識得此理，以誠敬存之而已。」叔子亦言「勿忘忽助長只是養氣之法。如不識，怎生養？有物始言養，無物又養個甚？」由是觀之，則未發之中，安可無體認工夫？雖叔子嘗言「存養於未發之時則可，求中於未發之前則不可。」此殆一時答問之語，未必其終身之定論也。且以為既思即是已發，語亦傷重。思乃動靜之交，與發於外者不同，推尋體認，要不出方寸間爾。伯子嘗言，「天理二字，是自家體貼出來。」又云：「中者，天下之大本，天地之間，亭亭當當，直上直下之正理，出則不是。」若非其潛心體貼，何以見得如此分明？學者於未發之中，誠有體認工夫，灼見其直上直下，真如一物之在吾目，斯可謂之知性也已。[illegible][illegible]焉戒懼以終之，庶無負子思子所以垂教之深意乎？（困知記上頁十三）

他要體認未發，要戒慎恐懼，即是周程以來主靜主敬的工夫。他以為「學者於未發之中，誠有體認工夫，灼見其直上直下，真如一物之在吾目，斯可謂之知性。」很近於陳獻章「為學須從靜中養出個端倪來，方有商量處。」（與賀克恭黃門，白沙子全集卷二頁十一）羅欽順對於陳獻章很有不滿的地方，而主靜一點，尚未大相背馳，故他評陳獻章的學說，只責其「至無而動，至近而神，」蓋以為陳獻章知心而不知性，遂近於禪。他說道：

近世道學之倡，陳白沙不為無力，而學術之誤，亦恐自白沙始。「至無而動，至近而神，」此白沙自得之妙也。彼蓋所謂徒見夫至神者，遂以為道在是矣，而深之不能極，幾之不能研，雖不為白沙而發，而白沙之病，正恐在此。（困知記下頁二一）

他以為「至精者，性也；至變者，情也；至神者，心也。所貴乎存心者，固將極其深，研其幾，以無失乎性

情之正也。」（困知記上頁一）他以為未發是性，已發是心，至精是性，至神是心。卽以為知神而不知精，知盡心而不知盡性，故此不滿於陳獻章。其實體認未發和靜中養出端倪，都是二五和一十的主靜之學，走入了神祕的玄學上的路程，相差是很有限的。而兩家的出發點是由於周程的主靜的，涵養用敬的工夫，這是無疑的。

羅欽順以為王守仁之學只求之內而不求之外是不對的。自然重良知或直覺而不重思考，他是不以為然的。他是很重視思考，故此他批評陸九淵的學說，說道：

> 孟子云：「耳目之官不思而蔽於物，物交物，則引之而已矣；心之官則思，思則得之，不思則不得也；此天之所以與我者，先立乎其大者，則其小者不能奪也」一段，言語甚是分明。所貴乎先立其大者何？以其能思也。能思者心，所思而得者，性之理也。是則孟子喫緊為人處，不出乎思之一言。故他日又云：「仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也，弗思耳矣。」而象山之教學者，顧以為「此心但存，則此理自明。當惻隱處自惻隱，當羞惡處自羞惡，當辭遜處自辭遜，是非在前自能辨之。」又云：「當寬裕溫柔，自寬裕溫柔，當發強剛毅，自發強剛毅。」若然，則無所用思矣。非孟子先立乎其大者之本旨也。夫不思而得，乃聖人分上事，所謂生而知之者，而豈學者之所及哉？苟學而不思，此理終無由而得。凡其當如此自如此者，雖或有出於靈覺之妙，而輕重長短，類皆無所取中，非過焉，斯不及矣。遂乃執靈覺以為至道，謂非禪學而何？（困知記下頁十五）

他以爲「能思者心，所思者性之理，」自與陸九淵「心卽理」的見解不同。以心爲能思，以性之理爲所思，故不能不重思考以求理得於心。以心爲卽理，卽重在明心。得之於心，卽以爲是，自不可用細思了。然而陸九淵亦說致思，亦說格物，羅欽順以爲「言雖是而所指則非。」他說道：

或者又見象山亦嘗言致思，亦嘗言格物，亦嘗言窮理，未必不以爲無背於聖門之訓。殊不知言雖是而所指則非。如云：「格物致知者，格此物，致此知也。窮理者，窮此理也。思則得之，得此者也。先立乎其大者，立此者也。」固皆本之經傳。然以「立此者也」一語證之，則凡所謂此者，皆指心而言也。聖經之所謂格物窮理，果指心乎？故其廣引博證，無非以曲成其明心之說，求之聖賢本旨，竟乖戾而不合也。（困知記下頁十七）

陸九淵之學重在明心，而羅欽順則本之程朱，重在求理，重在思想，這是羅欽順思想的很好的一點，亦卽程朱的好處。程朱的方法是涵養與致知，尊德性與道問學並行而不悖的。羅欽順則以爲道問學是更重要，他說道：

既不知尊德性，焉有所謂道問學，此言未爲不是，但恐差認卻德性，則問學直差到底。原所以差認之故，亦只是欠卻問學工夫。要必如孟子所言博學詳說以反說約，方爲善學。苟學之不博，說之不詳，而蔽其見於方寸之間，雖欲不差，弗可得已。（困知記上頁三二）

他答歐陽少司成崇一書說道：

天地萬物之理，一切置之度外，更不復講，則無以達夫一貫之妙，又安能盡己之性，以盡人物之性，贊化育而參天地哉？（困知記附錄）

這是說專尊德性，不免有流弊，先要有博學詳說的一段工夫，這也是很有理由的。總之，羅欽順的思想，是承着程朱的遺說，注重於窮理格物及道問學的方面，在王學盛行之時，分析心與性，及心與理之不同，以破良知之說，而求學者應用其心於思考的一方面，這眞是朱學的後勁了。

二陳建　陳建字廷肇，號清瀾，廣東東莞縣人。生孝宗弘治十年（西曆一四九七），卒穆宗隆慶元年（一五六七）。嘉靖七年（一五二八）舉人。八年（一五二九），十一年（一五三二），皆中會試副榜。選授福建侯官縣教諭。十二年，十三年（一五三三—四），在福建任，與督學潘潢論朱陸異同，作朱陸編年二編。十五年（一五三六），與福建巡撫白賁論李東陽西涯樂府，因作西涯樂府通考二卷。督學江以達命校十三經註疏成，代作十三經註疏奏稿。又代海道汪某作海防長策。在任七年，遷江西臨江府學教授。集編周子全書，於太極圖通書外，集其遺文遺詩遺言遺事。又爲程氏遺書類編，分門類輯，二書皆爲之序。在兩任間，受聘考江西廣西湖廣雲南鄉試。循資陞山東陽信縣知縣。著小學古訓。嘉靖二十三年（一五四四），以母老，力告歸養，時年方四十八。歸後，構草堂於郭北，益銳意著述。二十五年（一五四六），母卒。遂隱居不出。二十七年（一五四八），修改朱陸編年，成學蔀通辨前後續終四編共十二卷。稿經六七易，乃始就梓。其自序謂「學

術之患，莫大於蔀障。近世學者所以儒佛混淆而朱陸莫辯者，以異說重爲之蔀障，而其底裏是非之實不白也。……前編明朱陸早同晚異之實；後編明象山陽儒陰釋之實；續編明佛學近似惑人之實，而以聖賢正學不可妄議之實終焉。」又爲治安要議六卷，卷一宗藩議，言宗藩食祿之濫；卷二貴功議，言武職襲廕之弊；卷三取士議，言科目之外，宜有薦辟之一途；卷四任官十議：言選舉之始，不可輕取浮文，小官之選，不可不歸本省，入仕之途，不可傷於冗濫，冗官之員，不可不加省併，初選之職，不宜驟貴，遷轉之期，不宜太速，資級之遷，不宜太限，推讓之風，不可不興，考察之行，不可不愼，小官之祿，不宜折減；卷五制兵議，和卷六備邊禦戎十議，以爲：「我朝邊事，一向只爲『因循姑息，玩愒偸安』八箇字所破壞，不斬釘截鐵，斷除此根，天下事未可知也。……各議皆就當時事實而爲補救之方。其後莆田林潤爲都御史，修嘗宗藩條例，多採宗藩議之說。建又著皇明啓運錄，述明太祖開國四十餘年，及成功始終次第之詳。香山黃佐見而善之，乃復廣爲通紀續啓運錄，記永樂下至正德，凡八朝一百二十四年之事。書成於嘉靖廿七年（一五四八），並啓運錄，號爲皇明資治通紀，凡二十四卷。（或作二十七卷，或作十二卷）爲著作明史之先鋒。建所著尚有經世宏詞明朝捷錄古今至鑒濫竽錄陳氏文獻錄等。後卒，年七十一。著作今傳者，學蔀通辨，治安要議，西涯樂府通考（以上三種有聚德堂叢書本）皇明通紀。清乾隆間，通紀列入禁書，繳毀者不少。嘉慶初修之東莞縣志，遂不敢道陳建一字。其他乾隆以後所修之地方志，亦有不敢道其名者。陸隴

其有答徐健菴先生書云「陳淸瀾立傳，最足爲考亭干城」（三魚堂文集卷五，頁十二。）今明史及明史稿皆無傳，或以後來禁網之故刪去。粤有陳獻章，世稱新會之學；有湛若水，稱增城之學；至建書出，有稱之爲東莞學。然黃宗羲著明儒學案，說不及陳建，蓋宗主王學，不免帶有偏見。淸乾隆間，金匱吳鼎撰東莞學案，痛罵陳建，反脣以報復建之尊朱詆陸。其略見四庫全書總目提要卷九十八。又有李紱著學蔀通辨辨以駁陳建（見朱子晚年定論凡例。）然陳建所著書，在王學盛行之時，其攻擊陸王之失，自有其不可易之理由，其思想實有可述者。（參考民國初陳伯陶修東莞縣志卷五十八陳建傳；鄧淳粤東名儒言行錄卷十六；楊世勳嶺南道學錄頁三二一—三三）

陳建的最大的貢獻，是對於朱子的學問思想的先後次敍的闡明，並說明朱學和陸學的不同之處，而朱子的思想，因此完全顯露出來。在他當時，王守仁著有朱子晚年定論，以爲朱陸之學，是早異晚同，許多人都信以爲然。只有羅欽順是詰問過王守仁，指出其謬誤之處。陳建著學蔀通辨，將朱子著作先後的早晚年期分別出來，比之羅欽順所說，更爲證據詳明了。他的學蔀通辨總序說道：

> 夫佛學近似惑人，其爲蔀已非一日。有宋象山陸氏者出，假其似以亂吾儒之眞，援儒言以掩佛學之實，於是改頭換面，陽儒陰釋之蔀熾矣。幸而朱子生於同時，深察其弊，而終身力排之，其言昭如也。不意近世一種造爲早晚之說，迺謂朱子初年所見未定，誤疑象山，而晚年始悔悟，而與象山合。其說蓋萌於趙

東山（汸）之對江右六君子策，而成於程篁墩（敏政）之道一編。至近日王陽明因之，又集爲朱子晚年定論。自此說既成，後人不暇復考，一切據信，而不知其顚倒早晚，矯誣朱子以彌縫陸學也。其爲蔀益以甚矣。

據陳建學蔀通辨前編所考出的朱子思想早晚先後的不同，如下：

上卷所載著朱子早年嘗出入禪學，與象山未會而同，至中年始覺其非而返之正也。中卷所載著朱子中年方識象山，其說多去短集長，疑信相半，至晚年始覺其弊而攻之力也。下卷所載著朱陸晚年冰炭之甚，而象山既沒之後，朱子所以排之者尤明也。

王守仁朱子晚年定論中取答何叔京書四篇。羅欽順與王陽明書已辨謂「何叔京氏卒於淳熙乙未，時朱子年方四十有六。爾後二年丁酉，而論孟集註或問始成。今有取於答何書者四通，以爲晚年定論。至於集註或問則以爲中年未定之說。竊恐考之欠詳，而立論之太果也。」這一點，王守仁復書，不能不承認過失，說道：「中間年歲早晚，誠有所未考。」陳建更痛快的辨明王守仁朱子晚年定論序中根本立論上的謬誤，他說道：

或曰：「陽明作定論序，謂朱子晚歲大悟舊說之非，痛悔極艾，至以爲自誑誑人之罪，不可勝贖。集註諸書，乃其中年未定之說，自咎爲舊本之誤，思改正而未及。陽明所據信然耶？」曰：「此陽明捕風捉影，謬前誑後之深也。「自誑誑人之罪，不可勝贖」，即朱子早年答何叔京語也。「舊本之誤」，朱子初無是語也。朱子續文集答黃直卿，有「向來定本之誤」之語。陽明編置定論首篇，爲序文張本。然此語非爲

著書發也。按答黃直卿書云「爲學直是先要立本，文義卻可與說出正意，令其寬心玩味，未可便令考校同異，研究纖密，恐其意思促迫，難得長進，此是向來定本之誤。今幸見得，卻煩勇革，不可苟避譏笑，卻誤人也。」詳此書蓋論敎人之事，說敎人之定本，文意甚明。（朱子嘗云：「聖人敎人有定本。」又下文謂「敎人須先立定本。」正同此。）陽明何得矯假以爲確證，詫諸書之證也哉？又按朱子正文集亦載此書，但此句止云「此是向來差誤，」無「[illegible]」[illegible]，乃爲舊稿[illegible]陽明編定論不採正集而採謬集，亦乖。」（學蔀通辨前編卷中頁四，紫德堂叢書本）

這是很切實的。總之學蔀通辨前編辨朱子思想早晚先後，很能爲切實的證據，以推翻朱子晚年定論之說。又如朱熹答何叔京書云：

熹奉親遺日如昔。向來妄論持敬之說，亦不自記其云何。但因其良心發見之微，猛省提撕，使心不昧，則是做工夫的本領。本領既立，自然下學而上達矣。若不察良心發見處，卽渺渺茫茫，恐無下手處也。所喩多識前言往行，固君子之所急，熹向來所見亦是如此。近因反求未得箇安穩處，卻始知此未免支離。如所謂因諸公以求程氏，因程氏以求聖人，是隔幾重公案。曷若默會諸心以立其本，而其言之得失自不能逃吾之鑒耶？

陳建考云：

朱子此書，道一編指爲朱子晚合象山。王陽明採爲朱子晚年定論。據年譜，朱子四十歲丁母祝孺人憂。此書有「奉親遺日」之云，則親無恙時所答。朱子年未四十，學方日新未已，與象山猶未相識，若之何

得為晚合得為晚年定論邪（學蔀通辨前編卷上頁三）

這亦是很切實的。

陳建的思想，是禀承朱熹的見解。他分析心為人心道心二方面，在學蔀通辨終篇卷上有心圖心說，可以見出他的見解。茲錄心圖於下：

心
- 仁義禮智　德性　義理　道心
- 虛靈知覺　精神　氣稟　人心

他解釋道：

性，即道心也。知覺，即人心也。此論心之的也。（學蔀通辨終篇卷上，頁一）

孔孟皆以義理言心，至禪學則以知覺言心。孔子曰：「其心三月不違仁。」孟子曰：「仁義禮智根於心。」曰：「豈無仁義之心。」曰：「不忍人之心。」曰：「仁，人心也。」皆是以義理言心也。並不聞說知說覺也。禪學出而後精神知覺之說興。曰：「知之一字，衆妙之門。」曰：「覺則無所不了。」曰：「識心見性。」曰：「淨智妙圓。」曰：「神通妙用。」曰：「光明寂照。」皆是以精神知覺言心也。孔叢子曰：「心之精神是謂聖。」張子韶曰：「覺之一字，衆妙之門。」陸象山曰：「收拾精神，萬物皆備。」楊慈湖曰：「鑑中萬像。」陳白沙曰：「一片虛靈萬象存。」王陽明曰：「心之良知是謂聖。」皆是以精神知覺言心也。儒釋所以雖皆言心而不同，以此也。（學蔀通辨終篇卷上，頁二）

儒以義理為主，佛以知覺為主。（同上）

陳建所說的道心人心的分別，實在和羅欽順所說性與心的分別相同。陳建又有時說爲性與心，他說道：「析而言之則仁義禮智爲性，虛靈知覺爲心。統而言之，則二者皆心也，亦皆性也。然雖皆心，而有道心人心之別；雖皆性，而有義理之性氣質之性之殊。」（學蔀通辨終編卷上頁九）羅欽順以爲「虛靈知覺，心之妙也；精微純一，性之眞也。」（困知記卷上頁二）羅欽順又有時以人心與道心爲心與性，說道：「道心，寂然不動者也，至精之體不可見，故微。人心，感而遂通者也，至變之用不可測，故危。」「道心，性也；人心，情也。」（見同上）他們說人心道心的分別，以知覺爲人心，以義理爲道心，都是以理爲主，而要將王守仁良知的學說推翻，卻是提出義理去壓倒良知。陳建說道：

> 仁義禮智理之精也，所以主正乎知覺而使之不差者也。虛靈知覺氣之妙也，所以引翼乎仁義而爲之運用者也。二者相爲用也。（學蔀通辨終編卷上頁三）
>
> 義理所以主宰乎知覺，知覺所以運行乎仁義。朱子曰「人心如卒徒，道心如將帥。」（同上）

這明是說以義理或道心爲主宰的。他何以不以知覺或良知爲主呢？他說道：

> 夫學者不能無氣稟之拘，而虛靈爲之所累，義理因之以蔽。其所知覺者，未免多從於形氣之私，而未能中禮而不踰矩。故必格物致知，窮乎義理，以爲虛靈知覺之主。務使心之所欲不至踰於矩也，動容周旋必中於禮也，所謂道心爲主，而人心每聽命也。（學蔀通辨終編卷上頁三）

他以爲心之知覺不能無蔽，故必先要格物致知，窮乎義理。他又說道：

> 學問思辨，窮其理於平時也。非禮勿視聽言動，審發於臨事也；皆是以義理爲知覺之主。（學蔀通辨終篇卷上，頁四）

這可見他的所謂以義理爲知覺之主，其方法就是窮理於平時，審發於臨事。這確是最平易，最眞實的辦法，絕沒有帶半點神祕的或玄學的奧妙的。他又以爲這是儒家的方法，和禪家或異端不同，他說道：

> 平時已致窮理之功，臨事又復加審愼然後發，此是吾儒之道。若禪學，則只完養一箇精神知覺便了。任渠自流出去，以爲無不是道矣。（學蔀通辨終篇卷上頁四）

> 吾儒惟恐義理不明，不能爲知覺之主，故必欲格物窮理以致其知。禪家惟恐事理紛擾爲精神知覺之累，故不欲心泊一事，思一理。（同上）

> 吾儒之學主敬而窮理，異端之學主靜以完養精神。（同上）

這可見他所說的窮理於平時，審發於臨事，卽程朱所說的主敬而窮理。他是反對主靜的，可以見他沒有跑上玄學或神祕的路途。他是大膽的說：

> 靜坐體認之說，非聖賢意也，起於佛氏也。六祖所謂「不思善，不思惡，認本來面目」宗旨，正此也。宗杲所謂「無事省緣，靜坐體究，」亦此也。後世學者做存心工夫不得其眞，多流於此也。在昔惟程伊川識破此弊。至門人呂與叔楊龜山輩，皆倍其師之說而仍主此說，傳之豫章（羅從彥）延平（李侗。）以

至朱子早年，亦主此說，以為入道指訣，迨晚年見道分明，始以為不然。（學蔀通辨終編卷中頁七）

他對於專主涵養中庸所謂「喜怒哀樂之未發謂之中」的見解，不以為然。他說道：

近世陸學一派，惑於佛氏本來面目之說，謂合於中庸未發之中，於是只說未發，不說已發，只說涵養，不說省察，略於一偏，流於空寂，全非聖賢之旨。（學蔀通辨終編卷中頁七）

他又說道：

按孔子教人，未嘗言及於未發。其語門弟子，只說非禮勿視聽言動；居處恭，執事敬，與人忠；言忠信，行篤敬之類。皆是就已發處言之也。夫孔子豈不知未發之旨哉？誠以為未發工夫微妙無形而易差；已發工夫明顯有迹而易力；未發難於捉摸，而已發有可辯別據依。與其以無形示人而啟學者騖虛好高之弊，孰若就有形易見處求之之為務實而無失也。至於子思喫緊為人，中和之論，兼該並舉，心學之始發洩盡矣。豈可復重彼輕此，舍孔門中正平實之道，而徇禪宗偏弊浮虛之說，亂道而誤人哉？（學蔀通辨終編卷中頁七）

這很可以見出他的思想，玄學的意趣是較少的。他說為學工夫，曾舉了朱子語類中的一條，以為「朱子平日論為學工夫，多因事因人而發，未有若此條之完全而曲盡者，可謂至言」。（學蔀通辨終編卷中頁三）今錄他所舉的一條，並可以見他的為學的主張如下：

朱子曰：「涵養，致知，力行三者，便是以涵養做頭，致知次之，力行次之。不涵養則無主宰，既涵養又須致

知，既致知又須力行。若致知而不力行，與不知同。亦須一時並了。非謂今日涵養，明日致知，後日力行也。要當皆以敬爲本。敬只是提起這心，莫教放散。恁地，則心便自明，這裏便窮理格物，見得當如此便是，不當如此便不是。既見了，便行將去。」

這很可以見出陳建的主張，和他對於朱學所領受的見解，確是明代羅欽順以後朱學的後勁了。

第七章　王門的再傳及其流派

一．胡直　胡直，字正甫，號廬山，江西泰和縣人。生明武宗正德十二年（西曆一五一七），卒神宗萬曆十三年（一五八五）。他的父親天鳳，爲王守仁的信徒。他十六歲，補縣學生員。十七歲，父親死了，他就放蕩不羈，喜歡研究古文，想追上李夢陽何景明，因此他做的古文是不錯的。他初著論駁王守仁的學說。到嘉靖二十一年（一五四二），聽了王守仁的門人歐陽德講論語，始拜倒，執弟子禮。二十二年（一五四三），中鄉試舉人。二十六年（一五四七），往訪羅洪先於吉水，居石蓮洞中一月，遂師事羅。二十七年（一五四八），遊韶州，知府陳大論聘教明經書院。他就從陳大論學道，又從鄧魯學禪。每日坐禪，以心無雜念爲主，以爲可以見性。這年秋，王守仁弟子錢德洪到韶，他與會請益，亦無所得。一日，他同諸人遊九成臺，自謂有悟，以爲：「天地萬物果非在外，印諸子思上下察，孟子萬物皆備，程明道渾然與物同體，陸子宇宙卽是吾心，靡不合旨。」三十二年（一五五三），他以應會試不第，就選學職，任句容縣教諭。三十五年（一五五六），始登第，官刑部河南司主事。三十九年（一五六〇），出爲湖廣僉事，領湖北道。四十一年（一五六二），陞四川參議。四十五年（一五六六），以副使督四川學政，因請告歸。穆宗隆慶三年（一五六九），復

起用爲湖廣督學。四年（一五七〇），移廣西參政。神宗萬曆元年（一五七三），進廣東按察使。逾年冬入覲，再疏乞養罷歸。家居著有胡子衡齊八卷。九年（一五八一），丁母憂。十二年（一五八四）冬，起用爲福建按察使。次年五月卒於官，年六十九。所著書除衡齊外，有衡廬精舍藏稿三十卷，（衡齊亦編在內，即卷二十八至卷三十分三卷）衡廬續稿十一卷。（參考衡廬續稿末附困學記，光緒二十八年齊思書塾重刊本；耿定向明福建提刑按察司按察使胡公墓誌銘，耿天臺全書卷十二；明儒學案卷二二）

胡直爲王守仁的再傳弟子，他的父親天鳳已受王守仁的影響，而深排程頤的學說。他在理問上引他父親的話說道：

> 昔者先府君嘗讀叔子（程頤）之言，乃著論駁之曰：「既曰「在物爲理，」而又曰「處物爲義。」謂義非理也可乎？既曰「在物爲理」而又曰「性即理也。」謂性爲在物，可乎？」是二語者，可謂明矣。叔子之非，寧特攻而破哉？惜先府君之論散佚不全。（衡廬精舍藏稿卷二八衡齊卷一）

這可見胡直的學說亦頗有家學的淵源。他著衡齊一書，是專爲講學的，這書的大旨，他有與郭相奎（名子章）一信說道：

> 衡齊之作，專爲斯學。……大意因前哲雖發明此學，尚似有懷忌含諱，不敢直前盡發。乃不知不直則道不見，以致駁者狐疑指摘，莫決從違。而同志中好立門戶，與務奇爭異者，亦自矛盾。斯學何緣明，人心何

錄定？古人一道同風，固若是乎？僕不忖，漫爲八字打開，一口說破，直將此學靠頭究竟，不敢仍爲先儒顧惜門面，如昔人狐媚以取天下者之倫。諸亦實見此理，非由外鑠。由本達末，先貴知本，夫崇本非遺末也，乃正所謂本末一致也。大要《明本》《徵孔》二篇，則宗旨工夫證據，不杜撰明矣。（《衡廬續稿》卷四）

他說「實見此理，非由外鑠，」又說「先貴知本，」「崇本，」很可以知道他的學說，是向內的。他是不主張調停，故說「不敢爲先儒顧惜門面。」他就是明白的承認佛教的唯心論的主張，以維護王守仁的心外無理，心外無事的見解。他說道：

夫萬物之實，豈端在物哉？其謂實理即實心是也。孟子曰：「萬物皆備於我，」而下文即繼之曰：「反身而誠，樂莫大焉。」若實理皆在於物，則萬物奚與於我，又奚能反身以求誠哉？……故理莫實於盡心，而莫幻於索物。而世儒者自幻視其本實之心，而反瞿瞿焉獵獵焉索物以求理，認外以爲實，曾不知其所索者，乃其口吻之爲名也，楮墨之爲書也，影響之爲傳也，意念之爲執也，而自謂實也，而實不居乎此也。是所謂以幻求幻，其幻不可以究竟矣。而強以爲實，不亦左乎？若夫釋氏所稱三界惟心，山河大地爲妙明心中物，其言雖少偏，而亦不至大繆。（《六錮》，《續稿》一八《衡齊》二）

這是明白的承認佛教三界惟心的見解，以爲物虛幻而心實在，故索物而求理，實不足靠。這眞是不顧惜先儒的門面了。他又說道：

天者，吾心爲之高而覆也；地者，吾心爲之厚而載也；日月，吾心爲之明而照也；星辰，吾心爲之列而燦也；雨露者，吾心之潤；雷風者，吾心之蕩；四時者，吾心之行；鬼神者，吾心之幽者也。江河山嶽，鳥獸草木之流

時繁植也；火炎水潤，木文石脈，疇非吾心也；螻蟻虎狼，鴻雁雎鳩，疇非吾心也；一身而異竅，百物而殊用，疇非吾心也？……吾心者，所以造日月與天地萬物者也。其惟察乎！匪是，則亦躑躅荒忽，而日月天地萬物熄矣。日月天地萬物熄，又惡睹乎所謂理哉？故曰察之外無理也。……天地之高厚，日月之照臨，萬物之各有區別，雖指之曰，是天地日月萬物之理，亦何不可也？然而莫非吾心之理之所察也。（理問下，藏稿二八衡齊一）

他以爲天地萬物莫非由吾心所生，莫非由吾心觀察而得，故非心則無天地萬物，更無天地萬物之理。一切的世界只有我們觀察得的理，只有我們心中的理所觀察得的。這是極端的唯心論的見解，這種見解是從佛教「三界唯心」的見解來的。

他既然採用佛教的唯心論的見解，他是自己承認爲儒教徒的，究竟儒釋的分別在那裏呢？他說道：

釋氏者，雖知天地萬物之不外乎心，而卒至於遺倫棄物。若是異者，非心之不實也，則不盡心之過也。蓋釋氏主在出世，故其學止乎明心。明心則雖照乎天地萬物，而終歸於無有。吾儒主在經世，故其學貴盡心。盡心則能察乎天地萬物，而常處之有。則是吾儒與釋氏異者，則盡心與不盡心之分也。所謂毫釐千里者此也。（六錮，藏稿二八衡齊二）

他以爲儒釋的分別，只經世與出世，盡心與不盡心，常處之有與終歸於無有，這些作用的不同。至

於釋氏唯心的見解，儒家也是如此，以爲「天地萬物不外乎心」的。其實，這就是他的佛教化的見解，竄入佛教的思想於儒宗，而排斥儒家原來的唯實主義，並且明白承認佛家「三界唯心，山河大地爲妙明心中物」爲不謬。這樣的承認佛教學說，真是比之王守仁更爲大膽，比之王畿更爲起勁了！

他說到心性的問題，以爲覺即性，所覺即能覺爲之，仍是根本於他的唯心論的主張。他說道：

> 謂心與性與情異文則可，謂爲異體則不可也。子不見性之文從心從生。夫人惟覺則生，弗覺則弗生。惟生則理，弗生則弗理。……是以舍人心之覺則無性矣，又焉有理哉？……故覺即性，非覺之外有性也。性即理，非性之外有理也。又烏有夫覺虛理實，心虛性實之謂哉？……然則所覺者，即能覺者爲之也。而無能覺者，則亦捧土揭木已爾，亦烏有乎所覺者哉？（六鋼，藏稿二八；衡齋二）

他這裏所說的「覺虛理實，心虛性實」的話，就是當時程朱一派，反對王守仁一派的學說的見解。當時羅欽順以及陳建，都把心與性以及知覺與義理，分析開去說。羅欽順以爲：「心者，人之神明；性者，人之生理。理之所在謂之心，心之所有謂之性。」（困知記上頁一）又說：「釋氏之明心見性，與吾儒之盡心知性相似，而實不同。蓋虛靈知覺，心之妙也；精微純一，性之真也。釋氏之學，大抵有見於心，無見於性。故其爲教，始則欲人盡離諸相而求其所謂空，空即虛也；既則欲其即相即空，而契其所謂覺，覺即知覺也；覺性既得，則空相洞徹，神用無方，神即靈也。凡釋氏之言性，窮其本末，

要不出此三者。然此三者皆心之妙，而豈性之謂哉？」（困知記上頁二）陳建以爲：「孔孟皆以義理言心，至禪學則以知覺言心。」又說：「儒以義理爲主；佛以知覺爲主。」（學蔀通辨終篇上）很清楚的，程朱一派以心與性，覺與理，釋與儒分別的說，以爲佛家注重心，注重覺，和儒家注重性，注重理，有虛實的不同。胡直以爲以覺爲性以作用說性，儒釋是不應有分別的，他在六錮篇說的如下：

> 曰：「釋氏以作用爲性，若是，則胡以異也？」曰：「吾儒之語性，有專以體言者，記所謂生而靜者是也。有專以用言者，孟子所謂惻隱羞惡辭讓是非是也。若獨以作用罪釋氏，則孟子亦失矣。此未可以正其非。夫覺性者儒釋一也。而所以異者，則盡與未盡所繇分也。吾嘗比釋氏於宿火溺水，而水火奚罪哉？今奈何嫌於覺性之相近，乃至駢拇物理以相別也，可乎？昔漢廷欲盡誅中常侍，而濫及於無鬚者。他凡無鬚者懼及己也，乃皆畫鬚以自別。今之儒者懼近釋氏，而必求物理以自別，是亦畫鬚者之自爲贅也。豈不過甚矣哉？（藏稿二八衡齊二）

這是明白的承認佛家以作用爲性，以覺爲性，與儒相同，不應分別，這是很大膽的。

他主張性在心內，又以爲覺卽理，因爲理是從覺來的，除了覺便沒有權度和標準了。他以人心爲一切事物的權量，而理便從此出。他說道：

> 吾不知近儒所指天命之性，果在人心乎，抑在心外乎？若性在心外，則天下古今無心外之性，而孟子亦

不當有仁義禮智根心，非由外鑠之訓，若在心內，則非惟釋氏不當違性以求心，而吾儒亦不當違心以求性也。且夫心性不可混，則謂如火之明，如水之清，可也，謂當外火以求明，外水以求清，則大不可也。其曰定理非覺，曉定之乎？至精之理非覺，曉精之乎？高下之準，輕重之權，非此覺爲之天權天度天星天寸，其曉爲之乎？近儒必欲外覺以求理，則亦所謂外火求明，外水求淸，非特不可，亦必不能也。乃猶以覺理分心性，以心性分儒佛，吾恐心與性，儒與佛，皆不得其服矣。夫覺卽理也，然至於無準與權者，則所謂感物而動，失其本知本覺者也。失其本知本覺，而本知本覺之體，固未亡也。故精者，此精也。準與權者，此爲之也。（申言下，藏稿三十，衡齋八）

他以爲外覺求理則準與權無從出。因此主張求學須先務心性，而以研究物理爲末。他說道：

心性者，學之根與源也。古之大學，欲明明德於天下國家者，乃推極其本，曰先修其身。而修身先正心，正心先誠意，誠意先致知，而知卽性也。然則君子曷嘗不務先於心性哉？世儒乃反以先本爲非，必欲窮索物理而豫求於末終，又何異種樹者先求其葩葉，導水者先事於江河，非獨凌節躐等，亦將莫究其所底矣。（六鋼，藏稿二八，衡齋二二）

他很反對程朱一派窮理致知的學說。他說道：

人君者，雖未可以廢書，然一日二日萬幾，若必如經生學究以討求乎物理，其勢不可得矣。堯舜之智，不能偏物，況後世乎？經曰：「自天子至於庶人，壹是皆以修身爲本。」若以理爲在物，從物物而索之，則上必不能通於天子，下必不能通於庶人，又奚足以言理？若夫前言往行，亦莫非自古人心性出也。故君子

多識前言往行，專以畜德，非曰泛然馳騖物理者倫也。（六鍋，藏稿二八；衡齊二）

他不主張窮索物理，故解釋大學的「格物」說道：

世儒以至訓格矣，乃轉而爲窮。以物語物矣，乃增而爲理。是正所謂移經以就己，經安得不晦焉。經上文已曰「物有本末，」而下文即以「格物」應，是寧有二物哉？格有通之義，致知在格物者，蓋言古人之致其良知，雖曰循吾覺性，無感不應，而猶懼其泛也，則恆在於通物之本末，而無以末先其本。夫是則知本即格物，而致知之功不雜施矣。故其下文曰：「壹是皆以修身爲本，其本亂而末治者否矣。」其卒語曰：「此謂知本，此謂知之至也。」噫！亦明甚矣。異時，夫子曰：「反求諸其身，」孟子曰：「萬物皆備，反身而誠。」此格物疏義也。括而言之，知本而已。夫致知，非遺本也。而其求端用力，茲茲反顧，尤在於本，而後能不泛也。而末學者未嘗一力其本，乃先以窮索物理爲事，濫焉浩焉，如賈舶之無所歸，不倒置而拂經也哉？（六鍋，藏稿二八；衡齊二）

他又解釋「窮理，」說道：

窮之義，盡也，極也。而非謂窮索也。易繫曰：「窮神知化。」夫神不可致思，夠可索乎？故窮神有極神之義焉。窮理則亦然矣。記曰：「窮人欲，滅天理。」得非謂極欲而滅理者耶？誠使極天理，則滅人欲矣。窮理者，即極乎天理之謂也。豈在物哉？是即所謂致知，所謂明明德。故程伯子（顥）曰：「才窮理即盡性至命，更無次第。不可以窮理爲知之事。」而世之言窮索物理者，遠矣。（六鍋，藏稿二八；衡齊二）

他把儒書上的「格物，」「窮理，」都加以新的解釋，而格物窮理，因此可以不在物上，而在心上

窮格了！他又以爲宋儒所說的：「理有所當然，所以然，此非獨自人身，雖一草一木亦皆有之，」駁說道：

> 彼其所當然所以然，則奚以窮也？（六鍋，藏稿二八，衡齊二）

他反對宋儒的窮理格物，又反對發明與創作，博學與多聞，他說道：

> 夫伏羲所謂聖，非以結罟網，立庖廚而稱也。軒轅所爲靈，非以數熊羆，推神策而擅也。神農所爲神，非以藥百藥，斷耒耜而號也。夏禹所爲智，非以製樏橇，沈璧匱而名也。周公所謂才，非以造指南，立土圭而推也。孔子所爲至，非以對羵羊，識專車而謂也。彼其所以聖，所以靈，所以神，所以智，所以才，所以至，則有歸也。……是故大撓造甲子，蒼頡立書契，力牧著兵法，羲和明日月，胡曹製衣服，奚仲作車輿，禹專水土，稷任稼穡，夔樂，夷禮，契教，陶刑，皆終身不易其能。能者非侈，而不能者非詘也。誠以才質殊而實用顓也。……後之儒者，惑窮理之謬訓，則謬悠其說曰：「一物不知，儒者所恥。」夫既恥一物之不知也，於是務驚知所不能知，驚能所不能能，驚兼所不能兼，譬之臨海算澌而欲以窮源，登嶽辨枝而欲以探本，非獨失其源本，其疲天下後世不可竟也。……嗟乎宋儒者，何其好博哉！孔子曰：「知之爲知之，不知爲不知，是知也。」若宋儒，則幾於不知爲知矣。雖然，俾宋儒誠知之，則亦可謂博物，而未可謂博學也。（博辨上，藏稿二九，衡齊三）

宋儒的博學或者希望太大，宋儒的窮理格物或者工夫過刻，這種見解本來可以產生科學或發明的。如程頤嘗因南北氣候不齊，疑天地間有在此冬至，在彼夏至者。這種格物窮理的精神，不幸

程朱的末流多不能專心一志的去做到了後來給王守仁一派學者的攻擊，更委棄淨盡了。胡直的輕視發明與創作，反對博學與多聞，他是個主張絕對的唯心論的人，其結果自是如此。他以爲『物理遠而心性近』（續問下，藏稿三十；衡齊七）以爲『所當然所以然則奚以窮。』他有月借日光辨（藏稿卷十三）一文，以爲月是陰精，故此有光。較之宋儒月借日光之說，眞是識見相差太遠了。

他說心性，攙雜佛教唯心論的見解，其實他是有意融治三教於一爐，而爲更大的儒教。他說道：

曰『自三代後不幸有釋氏，故有是紛紛，今也則何以袪焉？』曰『昔者歐陽修曰「修其本以勝之。」良然哉！良然哉！修又曰「性非所先，」則亦倒執其柄而與之矣，又烏能勝？夫善治病者當究其原。彼釋氏欲明心見性以出離生死者，是病原也。欲明心見性以出離生死，乃至逃倫棄物而爲之者，則病症也。……心性非異也。存心養性，明心見性，亦非相遠也。然一則以是盡己與天地萬物之性，一則以是而出離一己之生死，則亦公與私之分也。雖然，聖人既公矣，既能盡天地萬物之性矣，乃未嘗以天地萬物撓己，則亦未嘗不出離生死者也。……釋氏所憂爲死生大事者，吾聖人無憂也。爲吾聖人之學，又何必逃倫棄物，以爲出離計哉？……吾儒家聖人之大全，則又未嘗不兼有二家者也。……吾儒存心養性以盡己與天地萬物之性，此其脈不待言。然使暴其氣則不能也。故無暴其氣，則兼有黃老矣。而聖人固不嫌有黃老事也。使不全歸則不可也，故全生全歸，則兼有釋氏矣。而聖人亦不嫌有釋氏事也。此聖人之所

以爲公而全也。……若徒分心爲釋，分性爲儒，吾恐心性終不可分，則儒釋終不可辨耳。吾故曰，辨儒釋者當辨異於同，而不當辨異於異，乃爲明也。然則今之袪異端者，惟辨異於同之中，則彼且媿其異而無不服。惟示同於異之中，則彼且追其同而無不悔。彼亦天下之高朗人也，苟有見焉，則將曰公且全焉，是無乏吾事也，吾又何必爲其私且偏而不爲公且全哉？若是，則不但得其病原以治之，而太阿之柄，亦在吾儒，不在二家，二家之歸也有日矣。所謂修其本以勝之，其在此歟！」（申言下，藏稿三十；衡齋八）

這明是說所謂「修其本以勝之」，是彙集二家之長使二家得去其病而歸於儒，以儒爲三教的綜合，這是他的調和的見解。自然佛家的唯心論的見解被他採用而承認爲儒家的學說，不算出奇了！

他是王守仁的再傳弟子，故王守仁良知之說，他亦秉承。他的明中下篇說道：

曰「今之語良知者有當乎？」曰「良知，卽覺也，卽靈承於帝者也。良知而弗當，則曷爲當？」（藏稿二九；衡齋三）

他解釋良知不慮而知，良能不慮而能，說道：

慮者，慮乎其所不慮者也。學者，學乎其所不學者也。慮而復其不慮之體，則以不慮慮，而莫非良知矣。學而復其不學之體，則以不學學，而莫非良能矣。（續問下，藏稿三十；衡齋七）

這可見他說的良知不學不慮，是先從學與慮的一個階段來的。這是很可注意的。他的老師羅洪

先和聶豹，以爲良知必需經過枯槁寂寞的一番鍛鍊，知纔可以爲良知。因此有人以爲「良知必用靜與無欲。」他就說道：

夫良知，本靜也，本無欲也。靜與無欲皆以致吾良知之本然者也，而奚以用爲？（續問下，藏稿三十；衡齊七）

這仍是不悖師說的。王守仁主張知行合一，行乃眞知。他亦很崇信這種見解，續問上說道：

一客傳郭黃門使琉球錄，衆披誦之。見錄稱今琉球與杜氏通典載殊異。或曰：「杜氏年久遠，與今異者，宜也。」巳而又讀星槎勝覽，載其國山形合抱，有翠麗大崎之高聳，今錄稱無之。載「田沃穀盛，」今稱則沙礫而不碩。載「氣候常熱，」今梅雨過遽涼，而亦有霜雪。載造酒以甘蔗，今稱以水漬米而謂之米奇。其它不合者更夥。勝覽所載，出本朝永樂間，今去尚近，乃不合如此。自非郭君親歷而目較之，鮮不以勝覽者爲是也。然則不躬行而云眞知者，豈不誤哉？……故謂知爲行始，行爲知終，可也。謂眞行卽知，眞知卽行，亦可也。彼必謂知行異者，夢語也哉，想像也哉！（藏稿三十；衡齊七）

本來知行合一的學說，含有看重經驗的成分；而良知的學說，則有點重理性而輕視經驗的色彩。王守仁主張良知，又主知行合一，這兩種學說，不無自相衝突之處。胡直既以爲「學者學乎其所不學，慮者慮乎其所不慮，」已不能放開學與慮，卽不能放開經驗去說良知了，這裏又云：「不躬行而云眞知豈不誤，」這完全注重在經驗上面，固不免和他所主張良知的學說微有背馳，而和

他所主張的絕對的唯心論，也有衝突了。這是很可注意的。

總之，胡直的學說仍是秉承王守仁的遺說而趨向更趨極端，大膽吸收佛家唯心論的見解，大膽的排斥宋儒窮理格物的學說，所謂「不敢仍為先儒顧惜門面」。他辨「月借日光」，以為月是陰精，自然有光，不免開口便錯，可見專主向內的研究之失。至於他說到知行合一，以為須是親歷目驗方為真知，既崇尚親歷目驗，卽不能非難宋儒之索物求理了。然則他雖是採用佛家的絕對的唯心論，中間衝突的見解，仍不能完全彌縫。他要治三教於一爐，結果不過大膽的採用佛家之說。然而他著的衡齊，條理清晰，而辨論明通，在王守仁一派的學者中，亦算一個優秀的人物。

二、何心隱

何心隱，本姓名梁汝元，字柱乾，號夫山，江西永豐縣人。生武宗正德十二年（西曆一五一七）卒神宗萬曆七年（一五七九）。他少為生員時，王守仁良知之學風靡全國，王艮為守仁高足弟子，傳艮學者有徐樾，從樾學者有顏鈞（號山農），汝元師顏鈞，與聞王艮立本之旨。他以為大學先齊家，乃構聚和堂，聯合宗族，設率教一人，率養一人，輔教三人，輔養三人，維教養三人教導全族，冠婚喪祭賦役，一切通其有無，行之有成。會邑令有賦外之征，汝元貽書誚之，遂為邑令所誣，加以侵欺皇木銀兩的罪名，定罪戍貴州。時程學顏在浙江總制胡宗憲幕，知其冤，為之言於胡宗憲，檄調出獄。嘉靖三十九年（一五六〇），程學顏官太僕寺丞，汝元與之北上，到京師，與耿定向相論，又因耿而識張居正。居正憎惡講學，因與之言語相詆忤。黃宗羲泰州學案序云「心

隱在京師，闢各門會館，招來四方之士，方技雜流，無不從之。是時政由嚴氏（嵩），忠臣坐死者相望，卒莫能動。有藍道行者，以乩術幸上。心隱授以密計，偵知嵩有揭帖，乩神降語「今日有一奸臣言事。」上方遲之，而嵩揭至。上由此疑嵩。」（明儒學案三二）嘉靖四十一年（一五六二）五月，嚴嵩罷，其子世蕃亦繫詔獄。汝元畏嵩黨報復，始改姓名何心隱，跟蹤南過金陵，遂至福建。至四十三年（一五六四）始離福建，往依寧國府知府羅汝芳。四十四年（一五六五）羅汝芳丁父憂，心隱乃依錢同文。同文復官，心隱遂訪耿定向於南直隸學政衙。定向因送心隱至湖廣孝感。穆宗隆慶元年（一五六七），程學博官重慶知府，心隱與同至重慶。三年（一五六九）心隱離重慶，往哭錢同文，遂至杭州。六年（一五七二），與周溪相回孝感。又往黃安會耿定向講學於求仁會館。至神宗萬曆元年（一五七三），心隱乃離黃安，此後都在孝感講學。四年（一五七六）七月，湖廣始有緝捕何心隱之令，心隱乃避往泰州。五年（一五七七），心隱歸永豐葬父母。十月，又有第二次的緝捕，心隱亦逃脫，遂往祁門。七年（一五七九）三月初二日，乃在祁門縣被捕。五月，解至南安，遂被囚，由南安轉解湖廣。這年九月初二日，何心隱在湖廣被杖殺死，年六十三。這時殺何心隱的爲湖廣巡撫王之垣，稱何心隱爲大盜大奸，這是媚相臣張居正而羅織何心隱於罪的。李贄何心隱論說道：

今觀其時武昌上下，人幾數萬，無一人識公者，無不知公之爲冤也。方其揭榜通衢，列公罪狀，聚而觀者

咸指其謬，至有號呼叱咤不欲觀然者，則當日之人心可知矣。由祁門而江西，又由江西而南安，而湖廣，沿途三千餘里，其不識公之面，而知公之心者，三千餘里皆然也。非惟得罪於張相（居正）者，有所憾於張相而云然，雖其深相信以為大有功於社稷者，亦猶以此舉為非是，而咸謂殺公以媚張相者為非人也。（李氏焚書卷三）

這可見當日的輿論的情形。『殺何心隱是媚張居正』是當日一般人的見解。（參考明儒學案卷三二及拙著何心隱及其思想，輔仁學誌第六卷一二期合刊本）何心隱的著作，今傳者有明張宿編本何心隱爨桐集四卷（明刻本，）又另有明楊坦周復編本梁夫山遺集（同治元年梁維翰重刻本。）

何心隱是王守仁門下王艮的三傳弟子，即所謂泰州學派的嫡傳。王艮一派的思想，是極端平民化和極端的實踐派。黃宗羲明儒學案泰州學案序說道：『陽明先生（王守仁）之學有泰州（王艮）龍谿（王畿）而風行天下，』因為平民化，故推行的普遍。又說道：『泰州之後，其人多能赤手以搏龍蛇，』這是論他們的實踐實行的精神。又說道：『傳至顏山農（鈞）何心隱一派，遂復非名教之所能羈絡矣。』本來『名教』是帶有專制君主鉗制人民的性質在內的，泰州一派既是平民化，實踐化的，故此多少帶有社會的革新的性質，自不免帶有多少衝破禮教的精神。黃宗羲的批評是很切當的。

王守仁一派的思想最精彩的地方，是人人皆具良知，滿街都是聖人，道是他們最平民化的見解。王艮是反對『放下書本便沒工夫做』的主張，『卽事是學，卽事是道』（語錄，王心齋全集卷二）又以為『社稷民人固莫非學，但以政為學最難，吾人莫若且做學而後入政』（同上）他又教人：『且於師友處試之，若於人民社稷處試，恐不及救也』（答宗尚恩，王心齋全集卷五）他是很切實的要去做人以及救世，故此他很張皇的去講學去交友。他最是平民化的，故此他的門徒著名的有樵夫朱恕，再傳弟子有陶匠韓貞，後來又有田夫夏廷美等。而韓貞的講學，更普遍的向民衆宣傳，明儒學案卷三十二泰州學案裏說他『遂以化俗為任，隨機指點，農工商賈，從之遊者千餘。秋成農隙，則聚徒談學，一村既畢，又之一村，前歌後答，絃誦之聲洋洋然也。』這可見他們眞是深入的到民間去，肩負着淑世的使命，抱着實行的精神，很像宗教家去傳道，而卻沒有一點迷信的色彩的。這是王艮一派的好處。因為他們太平民化，太熱心了，因此當時有些學者認為同道的，便結下死生之交；而不同調的，或者帶着正統的知識階級或貴族階級的見解的，便痛罵他們，而罵得最利害的，莫若王世貞弇州史料後集卷三十五嘉隆江湖大俠所敍顏鈞（山農）的一段，玆列於下以見當日這派所受的反宣傳的見解：

> 嘉隆（嘉靖隆慶）之際，講學者盛行於海內。而至其弊也，借講學而為豪俠之具，復借豪俠而為貪橫之私。其術本不足動人，而失志不逞之徒，相與鼓吹羽翼，聚散閃倏，幾令人有黃巾五斗之憂。蓋自東越

（王守仁）之變爲泰州，猶未至大壞。而泰州之變爲顏山農，則魚餒肉爛，不可復支。顏山農者，其別號也，楚人，讀經書不能句讀，亦不多識字，而好意見穿鑿文義，爲奇衺之談。間得一二語合，亦自洒然可聽。所至，必先使其徒預往，張大衒耀其術。至則無識識中之人，亦有趨而附者。每言人之好貪財色，皆自性生。其一時之所爲，實天機之發，不可壅閼之，第過而不留，勿成固我而已。與故相趙（貞吉）爲患難交，以計取其財，不遂，而棄去之。嘗以羅汝芳爲門人，戒且勿廷對。明年，遇之淮安，以其且廷對也，笞之十五而挾之游。羅唯唯惟命。最後至南京，挾詐人財，事發，捕之官，笞臀五十，不哀祈，亦不轉側。坐罪至戍，困囹圄且死，汝芳聞而輒救之，乞於友，爲納贓出獄。出則大罵汝芳不已，謂獄我者尙知我，而汝不知我也。羅亦唯唯。後其徒有中法者，而山農自戍歸，八十尙無恙。

黃宗羲對於這派亦有不滿意之處，一以爲逸出名教的範圍，一以爲走進禪門的道路，但是他敍述顏鈞何心隱等輩確是心平氣和去找求事實的。他說道：

諸公掀翻天地，前不見有古人，後不見有來者。釋氏一棒一喝，當機橫行，放下拄杖，便如愚人一般。諸公赤身擔當，無有放下時節，故其害如是。今之言諸公者，大概本弇州（王世貞）之國朝叢記（弇州史料。）弇州蓄因當時爰書節略之，豈可爲信？（泰州學案序，明儒學案卷三二）

黃宗羲以爲王世貞弇州史料後集所記的何心隱是節略爰書，不足爲信。案王士驥居易錄卷二十一引王世貞朝野異聞錄載何心隱事，亦云弇州所記心隱惡蹟與當日爰書脗合。可見黃宗羲的話是很對的。黃宗羲又敍述顏鈞，茲錄於下：

顏鈞，字山農，吉安人也，嘗師事劉師泉（邦采）無所得，乃從徐波石（樾）學，得泰州之傳。其學以人心妙萬物而不測者也。性如明珠，原無塵染，有何覩聞，着何戒懼？平時只是率性所行，純任自然，便謂之道。及時有放逸，然後戒愼恐懼以修之。凡儒先見聞道理格式，皆足以障道。此其大旨也。嘗曰：「吾門人中，與羅汝芳言從性，與陳一泉言從心，餘子所言只從情耳。」山農游俠，好急人之難。趙大洲（貞吉）赴貶所，山農偕之行，大洲感之。徐波石戰沒元江府，山農尋其骸骨歸葬。頗欲自爲於世，以寄民胞物與之志。嘗寄周恭節詩云：「瀟瀟煙雨鎖江垓，江上漁人爭釣臺。夜靜得魚呼酒肆，湍流和月擲將來。若得春風遍九垓，世間那有三歸臺。君仁臣義民安堵，雉兔芻蕘去復來。」然世人見其張皇，無賢不肖皆惡之。以他事下南京獄，必欲殺之。近溪（羅汝芳）爲之營救，不赴廷對者六年。近溪謂周恭節曰：「山農與相處餘三十年，其心髓精微，決難詐飾。不肖敢謂其學直接孔孟，俟諸後聖，斷斷不惑。不肖菲劣，已蒙門下知遇，又敢竊謂門下雖知百近溪，不如今日一察山農子也。」山農以戍出，年八十餘。（明儒學案卷三二泰州學案序）

這裏說的「世人見其張皇，無賢不肖皆惡之，以他事下南京獄，必欲殺之。」可見顏鈞當日張皇於社會事業和受貴族的正統的知識階級痛恨的情形。王世貞所記，當然是誣蔑之辭多，合於事實的少，我們試拿去比較黃宗羲所記的，很可以見出來了。

何心隱就是顏鈞的弟子。顏鈞是「頗欲自爲於世，以寄其民胞物與之志」的。何心隱在早年於宗族間發展其理想的教育和自治的計劃，做成了一種共同納稅的組織和創辦了一所家

族的學校。這是很有成績的。其同納稅的辦法，於地方官和魚肉百姓的催糧吏，是不方便的。大約當時民衆有拒繳加收的苛捐雜稅的事情，他是民衆中的敢言者，因此而『侵欺皇木銀兩』『拒捕殺人』的罪名戴在他頭上，定了他充貴州軍的罪，雖然由胡宗憲保出，而他在郡邑鄉族間要做的事業從此打斷了。這是很可惜的。這很可以見出他的『即事是學，即事是道』的實驗的精神。

何心隱等對於師友間的好急人之難的精神，亦是很熱烈的，這是從王艮以至顏鈞以來這一派特有的精神。我們看看何心隱的朋友和他的門人對於他的熱誠，很可以見出他們的實德實行，是從師友間做起的，即王艮所謂『於師友處試之。』何心隱說及友朋，以為比君臣是一樣重要的，他有與艾冷溪書，說道：

> 達道始屬於君臣，以其上也。終屬於朋友，以其下也。下交於上，而父子昆弟夫婦之道自統於上下而達之矣。夫父子昆弟夫婦，固天下之達道也，而難統乎天下。惟君臣而後可以聚天下之豪傑，以仁出政，仁自覆天下矣。天下非統於君臣而何？故唐虞以道統統於堯舜。惟友朋可以聚天下之英才，以仁設教，而天下自歸仁矣。天下非統於友朋而何？故春秋以道統統於仲尼。……君臣友朋，相為表裏者也。昔仲尼祖述堯舜，洞見君臣之道，惟堯舜為盡善矣。而又局局於君臣以統天下，能不幾於武之未盡善耶？此友朋之道，天啟仲尼以止至善者也。古謂仲尼賢於堯舜，謂非賢於此乎？且君臣之道，不有友朋設教於下，

不明。友朋之道，不有君臣出政於上，不行。行以行道於當時，明以明道於萬世，非友誼而何？（爨桐集卷三）

他既注重友朋，因此注重講學。他有原學原講一篇，一萬餘字，都是說必學必講，不容不學不講的。他所以張皇講學的原故，在他的又與艾冷溪書裏可以見出他說道：

某靜夜爲公細搜，天下無一空處可補，以報朝廷。惟仲尼之道，海內寥寥莫聞，誠爲一大空闕。此空一補，豈小補哉？補之何如？亦不過聚英才以育之，將使英才滿於下，以待上用，即周子（敦頤）所謂「善人多而朝廷正，天下治矣。」（案見通書）補報亦豈小哉？（爨桐集卷三）

他以爲講學，作大道的宗主，是比做官爲重要，他又上永豐大尹凌海樓書說道：

樵謂一輔，雖違鄙情，然實欲父母謀用獎薦而爲大道之宗主也。若在獎薦懸懸，縱得以展高才，不過一效忠立功耿介之官而已。於大道何補？直須用身以主大道，如孔孟復生於世，則大道有正宗，善人有歸宿，身雖不與朝政，自無有不正矣。大道之明，莫明於孔子。而孔子之所以明大道者，亦惟用身於春秋，以與國政，於朋友之交信也。何嘗懸懸獎薦？且獎薦甚窄，而又多猜多忌，縱有高才，從何以展？此在父母不可不早謀也。如謀出身爲隱士，而無補於朝政，是欺君矣。欺君之人，安能主明大道？必不敢爲父母設此拙謀，以蒙欺君之誅也。即欲父母用身爲伯夷爲下惠，是亦爲謀之拙者也。何敢欲父母爲隱士耶？無非欲父母用身以主友朋之大道，而繼孔子之賢於堯舜者也。堯舜，立政之爲善者也。孔子，設教之至善而身不與政者也。不與政而賢於立政，然則用身以繼孔子，以主大道之宗，其於朝政豈小補哉？（爨桐集

這可見他的講學，是抱着淑世的精神，去幹社會教育的事業，是要做「孔子賢於堯舜」的事業的。

他既重師友，又抱有淑世的精神，故此行事類俠。如黃宗羲所記他的老師顏鈞，也說「山農遊俠，好急人之難。」他的豪俠，據耿定向的祭文說他是「其學學孔，其行類俠」「傾萬金之產了不惜，犯三公之怒以爲欣」的。（耿天臺全書卷十二）李贄亦說他「人倫有五，公舍其四，而獨置身於師友聖賢之間。」（何心隱論）至於他的思想，則以爲要比俠的胸襟更爲廣大，他說道：

> 意與氣，人孰無之，顧所落有大小耳。戰國諸公之與之落意氣，固也。而孔門師弟之與，曷嘗非意氣之落耶？戰國諸公之意之氣，相與以成俠者也，其所落也小。孔門師弟之意之氣，相與以成道者也，其所落也大。意落於小則濃，落於大則淡。氣落於小則壯，落於大則衰。賢人之意氣皆然也。聖賢之意氣，必落於大而不落於小也。聖賢之意必誠，誠必誠其明明德於天下之誠也。誠其明明德於天下，而意與道凝矣。聖賢之氣必養，養必養其塞乎天地之間之養也。養其塞乎天地之間，而氣與道配矣。若戰國諸公之意，亦不可謂不誠也，特誠其一己之俠之意耳。使去其所誠，而易之以明明德於天下之誠，其不淡然也乎？戰國諸公之氣，亦不可謂不養也，特養其一己之俠之氣耳。使去其所養而易之以塞乎天地之間之養，其不衰然也乎？是故戰國諸公之小，惟孔門師弟之大則可以議之。苟徒議彼以落意氣，宗此以不落意氣，

議非所議，宗非所宗者也。（答戰國諸公孔門師弟之與之別在落意氣與不落意氣，爨桐集卷三）

他是贊成落意氣，但是要以『明明德於天下』爲目的。

他是注重實行，以爲有所見而是的，必須實超之而實爲之。他說道：

農工之超而爲商賈，商賈之超而爲士，人超之矣，人爲之矣。士之超而爲聖賢，孰實超之而實爲之，若農工商賈之超之爲者耶？商賈之大，士之大，莫不見之。而聖賢之大，則莫之見也。農工欲主於自主，而不得不主於商賈。商賈欲主於自主，而不得不主於士。商賈與士之大，莫不見也。使聖賢之大，若商賈與士之莫不見也，奚容自主其主，而不捨其所憑以憑之耶？豈徒憑之，必實超而實爲之，若農工之超而爲商賈，若商賈之超而爲士者矣。某之見見人之所未見者也。某之憑憑人之所未憑者也。則謂之見非所見，謂之憑非所憑，皆可也。未見，則非其所非矣。既見，則是其所是矣。是非者之見均也，均之不足疑也。惟自信其所見所憑之必見是於天下於萬世而已。（答作主，爨桐集卷三）

還可以見他的堅決自信的精神。

黃宗羲稱『心隱之學不墮影響』。他說矩說道：

學之有矩，非徒有是理，而實有是事也。若衡，若繩，若矩，一也。無聲無臭，事藏於理，衡之未懸，繩之未陳，矩之未設也。有象有形，理顯於事，衡之已懸，繩之已陳，矩之已設也。矩者，矩也，格之成象成形者也，物也。象物而象，形物而形者，身也，家也。心意知，莫非身也，本也，厚也。天下國，莫非家也，厚也，本也。莫非物也，莫非形象也。……仲尼十五而志學，志此矩也；三十而立，立此矩也；四十而不惑，不惑此矩也；五十而知天命，

知此矩也；至於七十而始從心所欲不踰矩矣。夫聖如仲尼，自十五而七十，莫非矩以矩乎其學，學以學乎其矩。矩也者，不容不有者也。是故矩之於學也，猶衡之於輕重也，猶繩之於曲直也。莫非事理之顯乎其藏，不容不有者也。（雙桐集卷二）

這種見解，很合於王艮『即事是學，即事是道』的見解，而不致走入玄妙的迷途的。

他很大膽的以爲周敦頤說的『無欲』是道家話非孔孟所說的『無欲』。案周敦頤養心亭說說道：

孟子曰：『養心莫善於寡欲。其爲人也寡欲，雖有不存焉者寡矣。其爲人也多欲，雖有存焉者寡矣。』予謂養心不止於寡而存耳。蓋寡焉以至於無，無則誠立明通。誠立，賢也。明通，聖也。是聖賢非性生，必養心而至之。養心之善有大焉如此，存乎其人而已。（周子全書卷三，道光二十七年鄧顯鶴編本）

何心隱辨無欲說道：

濂溪（周敦頤）言無欲。濂溪之無欲也，其孟軻之言無欲乎？孔子言無欲而好仁，似亦言無欲也。然言乎好仁，乃己之所好也。惟仁之好而無欲也。不然，好非欲乎？孟子言無欲其所不欲，亦似言無欲也。然言乎其所不欲，乃己之不欲也。惟於不欲而無欲也。不然，無欲非欲乎？是孔孟之無欲也，豈濂溪之言無欲乎？且欲惟寡則心存，而心不能以無欲也。欲魚欲熊掌，欲也。舍魚而取熊掌，欲之寡也。欲生欲義，欲也。舍生而取義，欲之寡也。能寡之又寡，以至於無，以存心乎？欲仁，非欲乎？得仁而不貪，非寡欲乎？從心所欲，非欲乎？欲不踰矩，非寡欲乎？能寡之又寡，以至於無，以存心乎？……抑無欲觀妙之無，乃無欲乎？……然則

濂溪之無欲，亦無欲觀妙之無欲乎？（翠桐集卷二）

「常無欲以觀其妙」是老子的話，他是指周敦頤的話屬於道家了。說欲望是不能無，而是可以寡，可以選擇。寡欲與選擇合理的欲望，是合於孔孟的意旨，這是他的切於事實的見解。他又有聚和老老文說道：

> 所欲者曰欲。貨色，欲也。欲聚和，欲也。族未聚和，欲皆逐逐。雖不欲貨色，奚欲哉？族既聚和，欲亦育育。雖不欲聚和，奚欲哉？……昔公劉雖欲貨，然欲與百姓同欲，以篤前烈，以育欲也。太王雖欲色，亦欲與百姓同欲，以基王績，以育欲也。育欲在是，又奚欲哉？仲尼欲明明德於天下，欲治國，欲齊家，欲修身，欲正心，欲誠意，欲致知在格物，七十從其所欲，而不踰乎天下之矩，以育欲也。育欲在是，又奚欲哉？汝元亦奚欲哉？惟欲相率相輔相維相育，欲於聚和以老老耳。又奚欲哉？（翠桐集卷三）

這可見他的抱着不私的目的去說欲，以爲「欲是不可無，而可以化私爲公，變個人的爲多數人的。孔子就是七十從其所欲，而不踰乎天下之矩。」這是很有見解的解釋。

王艮曾說過「即事是學，即事是道。人有困於貧而凍餒其身者，則亦失其本而非學也。」何心隱是很有心計的，顧憲成小心齋劄記卷十四說道：

> 何心隱輩，坐在利欲膠漆盆中，所以能鼓動得人，只緣他一種聰明，亦是有不可到處。耿司農（定向）擇家僮四人，每人授二百金，令其生殖。內有一人，嘗從心隱問計，心隱授以六字，曰「一分買，

一分實。」又益以四字曰：『頤買畧寶。』其人尊用之起家至數萬。試思心隱術言豈不至平易巫巧妙。

以此處天下事可迎刃而解。假令正其心術固是一有用才也（顧端文公遺書本）

黃宗羲評他『一變而爲儀秦（張儀蘇秦）之學』（明儒學案泰州學案序）這是罵他說欲，提出比較選擇的標準的。惟李贄則以何心隱爲聖人，（顧憲成小心齋劄記卷十四云『李卓吾以何心隱爲聖人』）李氏焚書卷三何心隱論說道：

高心隱者曰『凡世之人，靡不自厚其生，公獨不肯治生。公家世饒財者也，公獨棄置不事，而直欲與一世賢聖共生於天地之間。是公之所以厚其生者，與世異也。人莫不畏死，公獨不畏，而直欲博一死以成名。……』其又高之者曰：『公誦法孔子者也。世之法孔子者，法孔子之易法者耳。孔子之道，其難在以天下爲家，而不有其家，以羣賢爲命，而不以田宅爲命。故能爲出類拔萃之人，爲首出庶物之人；爲魯國之儒一人，天下之儒一人，萬世之儒一人也。公既獨爲其難者，則其首出於人者以是，其首見怒於人者亦以是矣。公烏得免死哉？……』其又高之者曰：『公獨往獨來，自我無前者也。然則仲尼雖聖，效之則爲顰，學之則爲步。醜婦之賤態，公不爾爲也。公以爲世人聞蹐之爲，則反以爲大怪，無不欲起而殺我者，而不知孔子已先爲之矣。吾故援孔子以爲法，則可免入室而操戈。然而賢者疑之，不賢者害之，同志慈鮮，而公亦竟不幸爲道以死也。』

這論的話，很可表見何心隱的偉大的人格與精神，眞是泰州（王艮）派下的一員健將，不是儀秦之學一語可抹煞的。

綜而言之，泰州一派是王守仁派下最切實，最有為，最激勵的一派，何心隱是這派的後起，而亦是最切實最有為，最激勵中的一人。他抱着極自由極平等的見解，張皇於講學，抱濟世的目的，而以宗族為試驗，破家不顧而以師友為性命，所謂「其行類俠」者。卒之得罪於地方官，得罪於時宰，亦所不惜。他是不畏死的，遂欲藉一死以成名。他的思想是切實的，所謂「不墮影響」。他以為欲望是可以寡而不可以無，可以選擇而不可以廢，欲以張皇講學，聚育英才，以補天下的大空。他的目的太高，而社會的情狀太壞，故此為當道所忌，不免終於以身殉道了！

三、李贄　李贄初名載贄，號卓吾，又號宏甫，又號溫陵居士，晚居龍湖，號禿翁，福建晉江縣人。生世宗嘉靖六年（西曆一五二七），卒神宗萬曆三十年（一六〇二）。嘉靖三十一年（一五五二）中福建鄉試舉人。三十五年（一五五六）以道遠，不再往會試。選授河南輝縣教諭。三十九年（一五六〇），以任滿，陞任國子監官。不數月，以丁父憂回籍。後歷官禮部司務，進南京刑部郎。萬曆五年（一五七七），出為雲南姚安府知府。到任，一切持簡易，任自然，務以德化人，或至僊寺判了公事。萬曆八年（一五八〇）任滿，少需，上其績，可以上遷。贄一日謝簿書，封府庫，攜其家走楚雄，乞侍御劉維一言以去。劉不允。因遷其家姚安，而走大理之雞足山，閱藏經不出。劉維奇其節，疏令致仕。萬曆九年（一五八一）到黃安，依耿定理以居。萬曆十二年（一五八四）七月，耿定理卒。他遺妻女還閩，既無家累，自稱流寓客子。又以與耿定理之兄定向意見不合，因辭耿家居

麻城龍湖芝佛院，與周柳塘僧無念等爲侶。日以讀書爲事。性愛淸潔，掃地洗浴，日恆多次。萬曆十六年（一五八八）夏日頭癢，因剃髮留鬚，頗覺快意，遂以爲常。贄以講學故，頗忤耿定向。焚書旣出，耿尤惡之。因此定向有求儆書，黨耿氏之蔡弘甫因著焚書辨。萬曆十九年（一五九一）贄出遊武昌黃鶴樓，卽受「左道惑衆」之逐。萬曆二十四年（一五九六）史巡道臨麻城，因言李贄大壞風化，當以法治之。這年劉東星招贄到山西上黨。耿定向亦卒。二十五年（一五九七）贄到北京，寓西山極樂寺。二十六年（一五九八），焦竑迎他到南京，寓永慶寺。二十七年（一五九九）他所著藏書六十八卷刻於金陵。二十八年（一六〇〇）劉東星迎他到濟上，未幾，復回湖廣。冬，讀易於黃蘗山馬經綸自北通州來訪他於山中。二十九年（一六〇一）時又有以幻語聞當事，當事者誤信而逐之，毀其廬，撤其塔，贄狼狽逃避，與馬經綸同入商城黃蘗山中。二月，馬經綸迎他到北通州。相與讀易，改正易因，成九正易因。三十年（一六〇二）他在通州，二月，以多病，作遺言。時蜚語傳京師，云贄著書醜詆四明沈一貫相。一貫恨甚，蹤跡無所得。閏二月，禮科給事中張問達遂特疏劾李贄，略云：「李贄壯歲爲官，晚年削髮。近又刻藏書焚書卓吾大德等書，流行海內，惑亂人心。以呂不韋李園爲智謀，以李斯爲才力，以馮道爲吏隱，以卓文君爲善擇佳耦，以秦始皇爲千古一帝，以孔子之是非爲不足據。狂誕悖戾，不可不燬。尤可恨者，寓居麻城，肆行不簡，與無良輩游庵院，挾妓女，白晝同浴。勾引士人妻女，入庵講法，至有攜衾枕而宿者，一境如狂。又作觀音問一書，

所謂觀音者，皆士人妻女也。後生小子，喜其猖狂放肆，相率煽惑。至於明劫人財，強摟人婦，同於禽獸而不之恤。邇來縉紳士大夫，亦有誦咒念佛，奉僧膜拜，手持數珠，以爲律戒，室懸妙像，以爲歸依。不知遵孔子家法，而溺意於禪教沙門者，往往出矣。近聞贄且移至通州，通州距都下四十里，倘一入都門，招致蠱惑，又爲麻城之續。望敕禮部檄行通州地方官，將李贄解發原籍治罪。仍檄行兩畿及各布政司將贄刊行諸書，并搜簡其家未刻者，盡行燒燬，無令貽禍後生，世道甚幸。」得旨：「李贄敢倡亂道，惑世誣民，便令廠衛五城嚴拏治罪。其書籍已刻未刻，令所在官司盡搜燒燬，不許存留。如有徒黨曲庇私藏，該科道及各有司訪奏治罪。」贄被逮至京師，馬經綸因與偕行。大金吾眞訊，侍者掖贄入，臥於堦上。金吾曰：「若何以妄著書？」贄曰：「罪人著書甚多，具在於聖教，有益無損。」大金吾笑其倔強。獄竟無所寘詞，大略止回籍耳。久之，旨不下。贄於獄舍中作詩讀書自如。一日，呼侍者薙髮。侍者去，遂持刀自割其喉。氣不絕者兩日。侍者問：「和尚痛否？」以指書其手曰：「不痛。」又問曰：「和尚何自割？」書曰：「七十老翁何所求？」遂絕。時年七十六。馬經綸葬其骸於通州北門外。贄所著書有藏書六十八卷，續藏書二十七卷，李氏焚書六卷，李氏續焚書五卷，易因二卷，陽明先生年譜二卷，初潭集十二卷，言善篇四集（即三教妙述）枕中十書道古錄二卷，李氏說書九卷（未見，六書選有一卷，）老子解二卷，墨子批選二卷，孫子參同三卷，莊子解二卷，李氏文集二十卷。（據四庫全書總目提要云：「是集一卷至十三卷爲答書雜述，即焚書也。十四卷至

十七卷爲讀史，卽說書也。第二十卷，則以所爲詩終焉。前有自序，蓋因刻說書而幷摘焚書藏書，合爲此集也。）另四書評眼十三卷，史綱評要三十三卷等，未見。焦竑續藏書序說：「李宏甫續藏書四出，學者爭傳誦之。其實眞贋相半，非盡出其手也。」贄能詩，曾與袁宏道中道兄弟唱和。後中道爲李溫陵傳，稱贄有不能學者五：（一）爲士居官，淸節凜凜；（二）不入季女之室，不登冶童之牀；（三）深入至道，見其大者；（四）自少至老，惟知讀書；（五）直氣勁節，不爲人屈。然而贄每喜排斥道學，譏發隱情；而行求適性，意之所是，不復拘忌於世俗，故卒蒙惡名而遂以死。袁中道龍湖遺墨小序云：「當龍湖被逮後，稍稍禁錮其書。不數年盛傳於世，若揭日月而行。則本朝之寬大，與士大夫之淳厚，其過宋朝也遠矣。」（珂雪齋近集卷三）至天啓五年（一六二五）九月，四川道御史王雅量疏，奉旨，「李贄諸書怪誕不經，命巡視衙門焚燬，不許坊間發賣，仍通行禁止。」然而一概再禁，其書至今流傳不廢。（參考卓吾論略，焚書卷三；釋子須知序，言善篇亭集；袁中道李溫陵傳，珂雪齋近集文鈔；沈德符野獲編；吳虞明李卓吾別傳，吳虞文錄卷下；顧炎武日知錄卷十八；福建通志卷七二及拙著李贄年譜，李卓吾評傳）

李贄的思想，是很自由的，解放的，是個性很強的，並且是適性主義的，他的態度是批評的。他的思想是出於王守仁及王畿王艮的一派。他曾選鈔王守仁全書爲陽明先生道學鈔八卷，又編陽明先生年譜二卷，他的陽明先生年譜後語說道：

余自幼倔強難化，不信學，不信道，不信仙釋。故見道人則惡，見僧則惡，見道學先生則尤惡。惟不得不假升斗之祿以為養，不容不與世俗相接而已。然拜揖公堂之外，固閉戶自若也。不幸年甫四十（案李贄四十歲時，即嘉靖四十五年，西曆一五六六，）為友人李逢陽徐用檢所誘，告我龍谿王先生（畿）語，示我陽明王先生書，乃知得道真人不死，寔與真佛真仙同，雖倔強，不得不信之矣。……余今者果能讀先生之書，果能次先生之譜，皆徐李二先生力也。若知陽明先生不死，則龍谿先生不死。……

他以為王守仁是「得道真人不死」，又以為王畿亦不死。可知他是很佩服他們二人的。他的陽明先生道學鈔序說道：

明貢書屋亞有王先生全書，……遂盡讀之，於是乃敢斷以先生之書為足繼夫子之後。

他又在續藏書卷十二席書傳敘「正德四年，陞副使提學貴州。時王陽明謫龍場驛，書每擧擇其秀者一二人，集省城書院，事龍場為師，士始得聞正學焉。」他說道：

即此一事，公之才識已足蓋當世矣。當是時，人之尊信朱夫子，猶夫子也。而能識朱子之非夫子，唯陽明之學乃真夫子，則其識見為何如者。然有識而才不充，膽不足，則亦未敢遽排衆好，奪時論，而遂歸依龍場，以驛丞為師也。官為提學，而率諸生以事驛宰，奇亦甚矣。見何超絕，志何峻卓，況不虞賊瑾之虐其後乎？（頁五五）

這可見他的見解，是排斥朱熹而尊信王守仁的。李贄曾於南京再見王畿，他信王畿以為非常人。萬曆十一年（西曆一五八三）六月，王畿卒。這年十二月，李贄聞訃，為位於龍潭以奠，有王龍谿

先生告文（見續藏書卷二十二王畿傳後及焚書卷三），他恭維王畿的話，是

聖代儒宗，人天法眼。白玉無瑕，黃金百鍊。今其沒矣，後將何仰？……遂令良知密藏，昭然揭日月而行中天。頓令洙泗淵源，沛乎決江河而達四海。非直斯文之未喪，實見吾道之大明。先生之功，於斯爲盛。

他復焦弱侯書說道：

世間講學諸書，明快透髓，自古至今，未有如龍谿先生者。（焚書卷二）

他又序龍谿王先生集抄說道：

先生此書，前無往古，今無將來，後有學者，可以無復著書矣。

可見他是很佩服王畿的。

他曾受業於王艮之子王襞，他說道：

心齋之子東崖公，贄之師。東崖之學，實出自庭訓。然心齋先生在日，親遣之事龍谿於越東，與龍谿之友月泉老衲矣，所得更深邃也。東崖幼時，親見陽明。（續焚書卷三頁十九）

這可見他和王守仁的及門王畿和王艮皆有淵源的關係。（袁承業編明儒王心齋弟子師承表失載李贄名）王艮之學，李贄亦是恭維的，他曾說王艮一派學問的源流，說道：

古人稱學道全要英靈漢子。……當時陽明先生門徒遍天下，獨有心齋爲最英靈。心齋本一灶丁也，目不識一丁，聞人讀書，便自悟性，徑往江西見王都堂，欲與之辯質所悟。此尚以朋友往也。後自知其不如，

乃從而卒業焉。故心齋亦得聞聖人之道，此其氣骨爲何如者。心齋之後，爲徐波石（樾）爲顏山農（鈞）山農以布衣講學，雄視一世，而遭誣陷。波石以布政使請兵督戰，而死廣南。風雲龍虎，各從其類，然哉。蓋心齋眞英雄，其徒亦英雄也。波石之後爲趙大洲（貞吉）大洲之後爲鄧豁渠，山農之後爲羅近溪（汝芳，）爲何心隱，心隱之後爲錢懷蘇（同文）爲程後臺（學顏）一代高似一代，所謂大海不宿死屍，龍門不點破額，豈不信乎？（焚書卷二爲黃安二上人大孝）

這是以爲王艮學派一代高似一代，可見他的見解並不拘守的。其實王艮學派，一傳爲徐樾，再傳爲顏鈞，三傳而爲羅汝芳何心隱，是朝向着解放的路徑而進步的。王畿年八十餘，後與羅汝芳並立講席於江左右，學者並稱爲二谿（王畿號龍谿，羅汝芳號近谿）羅汝芳卒於萬曆十六年（西曆一五八八，）李贄有羅近谿先生告文，他說會見二谿的經過，說道：

我於南都得見王先生者再，羅先生者一。及入滇，復於龍里得再見羅先生焉。然此丁丑（案即萬曆五年，西曆一五七七）以前事也。自後無歲不讀二先生之書，無口不談二先生之腹。（焚書卷三）

他對於羅汝芳很是『心焉嚮往』的，他說道：

蓋余自聞先生訃來，似在夢寐中過日耳。乃知眞哀不哀，眞哭無淚，非虛言也。我今痛定思痛，回想前事，又似大可笑者。夫謂余不思先生耶？而余實思先生。謂余不知先生耶？而余實知先生深也。謂余不能言先生耶？而能言先生者實莫如余。乃竟口不言，心不思，筆不能下，雖余亦不知其何說矣。豈所謂天喪予，予喪天，無父何怙，無父而望孤者耶？今予亦既老矣，雖不曾受業於先生之門，而願買田築室，厝骸於先

生之旁者，念無時而置也，而奈何遂問先生死也？……車轍所至，奔走逢迎。先生抵掌其間，坐而談笑，人望丰采，士樂簡易，解帶披襟，八風時至。有柳士師之寬和，而不見其不恭；有大雄氏之慈悲，而不聞其無當。同流合汚，狂簡斐然，良賈深藏，難識易見。居柔處下，非鄉愿也。況愛容衆，眞平等也。力而至，巧而中，是以難及。大而化，聖而神，夫誰則知。蓋先生以是自度，亦以是度人。（同上）

這些話，很可以見出李贄對於羅汝芳的認識。這可見李贄雖未曾受業於羅汝芳，而實私淑羅汝芳。大約羅汝芳的簡易寬和，汎愛容衆，以及眞平等的見解，是李贄所羨慕而欲親近之的。然而他對於羅汝芳的恭維，是不及王畿的，他復焦弱侯說道：

龍谿先生全刻，千萬記心遺我。若近谿先生刻，不足觀也。蓋近谿語錄須領悟者乃能觀於言語之外，不然，未免反加繩束，非如王先生字字皆解脫門，得者讀之足以印心，未得者讀之足以證入也。（焚書卷二）

和羅汝芳同學於顏鈞之門的何心隱，以忤張居正，爲湖廣巡撫王之垣所杖殺。李贄有何心隱論爲之鳴冤。顧炎武日知錄卷十八說道：

龍谿之學，一傳而爲何心隱，再傳而爲李卓吾。

李贄雖不識何心隱，而師王畿，說他爲龍谿的再傳，未嘗不可。他曾見王畿羅汝芳而很恭維他們，他的思想比何心隱更進到了自由解放之路，這是從王守仁一派出的。

自王守仁提倡良知的學說，以爲良知是人人具有的，王畿更以爲良知是現成的，這種學說的影響，自然可以使思想跑上最自由最解放的路徑，因此古聖賢的話不能作人類思想的絕對標準，而古聖賢更不能作人們的偶像了。王守仁答羅整庵少宰書說道：

> 夫學貴得之心。求之於心而非也，雖其言之出於孔子，不敢以爲是也。……求之於心而是也，雖其言之出於庸常，不敢以爲非也。（傳習錄卷中）

以心爲是非的標準，而不以孔子爲標準，這是很解放的見解。李贄的思想更解放了，更不信任孔子了，他答耿中丞（定向）說道：

> ……學其可無術歟？此公至言也，此公所得於孔子而深信之以爲家法者也。僕又何言之哉？然此乃孔子之言也，非我也。夫天生一人，自有一人之用，不待取給於孔子而後足也。若必待取足於孔子，則千古以前無孔子，終不得爲人乎？故爲願學孔子之說者，乃孟子之所以止於孟子，僕方痛憾其非夫，而公謂我願之歟？（焚書卷一）

他又作藏書紀傳總目論說道：

> 人之是非初無定質。人之是非人也，亦無定論。無定質，則此是彼非，並育而不相害。無定論，則是此非彼，亦並行而不相悖矣。然則今日之是非，謂予顛倒千萬世之是非，而復非是余之所非是焉，亦可也。則予之是非，信乎其可矣。前三代，吾無論矣。後三代，漢唐宋是也。中間千百餘年而獨無是非者，豈其人無是非哉？咸以孔子之是非爲是非，故未嘗有是非耳。然則予之是非人也，又安能已。夫是非之爭也，如歲時

然，晝夜更迭，不相一也。昨日是而今日非矣。今日非而後日又是矣。雖使孔子復生於今，又不知作如何是非也。而可遽以定本行罰賞哉？

他以爲「咸以孔子之是非爲是非，故未嘗有是非，」又以爲不能「以定本行罰賞，」可見他的思想是很自由很解放的。他的思想既極自由，以爲人的童心纔是眞心，而聞見，道理，書籍，義理，有時足以障蔽眞心。他有童心說一文，說道：

夫童心者，絕假純眞，最初一念之本心也。若失卻童心，便失卻眞心。失卻眞心，便失卻眞人。人而非眞，全不復有初矣。童子者，人之初也。童心者，心之初也。夫心之初曷可失也。然童心胡然而遽失也。蓋方其始也，有聞見從耳目而入，而以爲主於其內，而童心失。其長也，有道理從聞見而入，而以爲主於其內，而童心失。其久也，道理聞見日以益多，則所知所覺日以益廣。於是焉又知美名之可好也，而務欲以揚之，而童心失。知不美之名之可醜也，而務欲以掩之，而童心失。夫道理聞見，皆自多讀書識義理而來也。古之聖人，曷嘗不讀書哉？然縱不讀書，童心固自在也。縱多讀書，亦以護此童心而使之勿失焉耳。非若學者反以多讀書識義理而反障之也。夫學者既以多讀書識義理障其童心矣，聖人又何用多著書立言以障學人爲耶？童心既障，於是發而爲言語，則言語不由衷。見而爲政事，則政事無根柢。著而爲文辭，則文辭不能達。非內含以章美也，非篤實生輝光也。欲求一句有得之言，卒不可得。所以者何？以童心既障，而以從外入者聞見道理爲之心也。夫既以聞見道理爲心矣，則所言者皆聞見道理之言，非童心自出之言也。言雖工，於我何與？豈非以假人言假言而事假事，文假文乎？蓋其人既假，則無所不假矣。……夫

經語孟，非其史官過爲褒崇之詞，則其臣子極爲贊美之語。又不然，則其迂闊門徒，懵懂弟子，記憶師說，有頭無尾，得後遺前，隨其所見，筆之於書。後學不察，便爲出自聖人之口也，決定目之爲經矣。孰知其大半非聖人之言乎？縱出自聖人，要亦有爲而發，不過因病發藥，隨時處方，以救此一等懵懂弟子，迂闊門徒云耳。藥醫假病，方難定執，是豈可遽以爲萬世之至論乎？（童心說，焚書卷三）

道是很有見解的。他又在藏書卷三十司馬遷傳後說道：

夫所謂作者，謂其興於有感而志不容已，或情有所激而詞不可緩之謂也。若必是非盡合於聖人，則聖人既已有是非矣，尙何待於吾也？夫按聖人以爲是非，則其所言者乃聖人之言也，非吾心之言也。言不出於吾心，詞非由於不可遏，則無味矣。有言者不必有德，又何貴於言也？此遷之史，所以爲繼麟經而作，後有作者，終不可追也已。春秋者，夫子之史也。筆則筆，削則削，初未嘗案古聖人以爲是非也。（頁十）

他以爲著作要以吾心爲是非，而不必案古聖人之是非，這也是很解放的見解。

他既以爲是非不必案古聖人，故又以爲道在人，道無有不傳，因此很反對宋儒的道統的狹隘的見解。藏書卷二十四目錄，有德業儒臣論，說道：

道之在人，猶水之在地也。人之求道，猶之掘地而求水也。然則水無不在地，人無不載道也審矣。而謂水有不流，道有不傳，可乎？顧掘地者，或棄井而逃，或自甘於溷濁鹹苦，終身不見甘泉而遂止者有之。然而得泉者亦已衆矣。彼謂軻之死不得其傳者，眞大謬也。惟此言出而後宋人直以濂洛關閩接孟氏之傳，謂爲知言云。吁！自秦而漢而唐而後至於宋，中間歷晉以及五代，無慮千數百年。若謂地盡不泉，則人皆

渴死久矣。若謂人盡不得道，則人道滅矣，何以能長世也？終遂泯沒不見，混沌無聞，直待有宋而始開闢而後可也。何宋室愈以不競，奄奄如垂絕之人，而反不如彼之失傳者哉？好自尊大標幟，而不知其詬誣亦太甚矣。今夫造爲誣言，陷一家者，其罪誅。今以一語而誣千百載之君臣，非特其民無道，其臣無道，其君亦無道。一旦而千古之君臣皆不免於不道之誅，誣罔若此，有聖王出，反坐之刑，當如何也？而可輕易若此乎？

他以宋儒所說的道統爲好自尊大標幟，這是很有理由的。

他既以道爲在人，人道無有不傳，抹去宋儒的狹隘的道統之說，因此他的見解很是平等的。本來王守仁良知之說，已具有平等的精神，以爲人人皆具良知，李贄亦以爲人人俱生知，人人便是佛。他答周西巖說道：

天下無一人不生知，無一物不生知，亦無一刻不生知者，但不自知耳。然又未嘗不可使之知也。惟是土木瓦石不可使知者，以其無情難告語也，賢智愚不肖不可使知者，以其有情難告語也。除是二種，則雖牛馬驢駝等，當其深愁痛苦之時，無不可告以生知，語以佛乘也。據渴見處，恰是有人生知，又有人不生知。生知者便是佛，非生知者便未是佛，我不識半生以前所作所爲，皆是誰主張乎？不幾於日用而不知乎？不知尚可，更自謂目前不敢冒認作佛，既目前無佛，他日又安得有佛也？若他日作佛時，佛方眞有，則今日不作佛時，佛又何處去也？或有或無，自是識心分別，妄爲有無，非汝佛有有無也明矣。且既自謂不能成佛矣，亦可自謂此生不成人乎？吾不知何以自立於天地之間也？既無以自立，則無以自安，無以自

安，則在家無以安家，在鄉無以安鄉，在朝廷無以安朝廷，吾又不知何以度日，何以面於人也？吾恐縱讓讓，決不肯自謂我不成人也審矣。既成人矣，又何佛不成而更等待他日乎？天下寧有人外之佛，佛外之人乎？若必待仕宦婚嫁事畢然後學佛，則是成佛必待無事，是事有礙於佛也。有事未得作佛，是佛無益於事也。佛無益於事，成佛何爲乎？事有礙於佛，佛不中用矣。豈不深可笑哉？纔等待，便千萬億劫，可畏也。（焚書卷一）

他以爲人人生知，人人可成佛，這是很平等的見解。史孟麟（際明）說他「講學於白門，全以當下自然指點後學，說『人都是見見成成的聖人，纔學，便多了。』」（顧憲成當下繹引史際明語，顧端文公遺書本）這話大約是不錯的。又以爲佛是有益於事，事是無礙於佛，這是較切實的。故此他又說道：

> 穿衣喫飯，卽是人倫物理。除卻穿衣喫飯，無倫物矣。世間種種，皆衣與飯類耳。故舉衣與飯，而世間種種自然在其中。非衣食之外，更有所謂種種絕與百姓不同者也。學者只宜於倫物上識眞空，不當於倫物上辨倫物。故曰：『明於庶物，察於人倫。』於倫物上加明察，則可以達本而識眞源。否則只在倫物上計較忖度，終無自得之日矣。支離易簡之辨，正在於此。明察得眞空，則爲由仁義行，不明察，則爲行仁義，入於支離而不自覺矣。（答鄧石陽焚書卷一）

他以爲穿衣喫飯，卽是人倫物理，又以爲眞空的道理是在明察這穿衣喫飯的倫物而得的。這眞是很切實很簡易的見解，也是從他的平的等眼光中看出來的。

宋儒提倡無欲無私，至何心隱李贄，則大決其樊籬。何氏以為周敦頤所說的無欲不合於孔孟，李贄則以無私為畫餅之談，這都是很獨立很自由的見解。李贄說道：

夫私者，人之心也。人必有私而後其心乃見。若無私，則無心矣。如服田者，私有秋之獲，而後治田必力。居家者，私積倉之獲，而後治家必力。為學者，私進取之獲，而後舉業之治也必力。故官人而不私以祿，則雖召之必不來矣。苟無高爵，則雖勸之必不至矣。雖有孔子之聖，苟無司寇之任，相事之攝，必不能一日安其身於魯也決矣。此自然之理，必至之符，非可以架空而臆說也。然則為無私之說者，皆畫餅之談，觀場之見，但令隔壁好聽，不管腳根虛實，無益於事，祇亂聰耳，不足采也。（藏書卷二四，德業儒臣後論）

他以無私為畫餅之談，這是很大膽的說法。自然李贄是明白的主張功利，主張有所為而為，故此他很反對董仲舒「正其誼不謀其利，明其道不計其功」以及張栻「聖學無所為而為」的話，他說道：

夫欲正義，是利之也。若不謀利，不正可矣。吾道苟明，則吾之功畢矣。若不計功，又何時而可明也？今曰聖學無所為，既無所為矣，又何以聖為乎？夫子曰：「仁者先難而後獲。」言先其難者，其後當自獲。非謂全不求獲，全無所為，而率爾冒為之也。此孔子所以責夫言不顧行，而欲先行其言者以此。（藏書卷二四，德業儒臣後論）

他又在藏書卷二十七張栻傳後說道：

其曰：「學莫先於義利之辨，凡有所爲而爲者，皆私也，非義也。」此尤其平生得意之論也。李生曰：「嗟乎！世豈嘗有無所爲而爲之事哉？眞欺我矣。」（頁十二）

他是注重實利實功先難後獲，故很反對不謀利，不計功，無所爲而爲。他雖然以爲無爲是有時確有好處，但他是贊成有爲的。他說道：

自舜以下，要皆有爲之聖人也。太公之富強，周公之禮樂，注措雖異，有爲均也。孔子夢寐周公，故相魯三月，而禮教大行。雖非黃唐以前之無爲，獨非大聖人之所作爲歟？安在乎必於無爲而後可耶？但學者不知如何爲有爲，又如何爲無爲耳。是故往往以大有爲之資，而不肯自竭其力，反虞人之疑其爲富強功利也。或眞得無爲之旨，又不能堅忍不用之術，輒爲有爲之術所忻豔焉。以故學不成章，無由必達，志不歸一，終難成事。則自漢文以後，大抵如此矣。夫漢文無爲之聖人也，自以其身同於含哺鼓腹之民，而以其可爲必爲者以付賈武，雖語之有爲，如風過耳。然則賈生雖一痛哭，二流涕，六太息，何益乎？故使汲長孺而當孝文之世，則淸淨寡欲，固魚水之歡也。使賈生生孝武之朝，則三表五餌之策，朝進而夕拜爵矣。何者？孝武帝乃大有爲之聖人也。當其時，拓地幾二萬餘里，視漢高所遺，不啻倍之。雖民勞財傷，騷然耗費，精力亦幾竭矣。然歷昭宣以及元成哀平，百二十餘年，邊城不閉，兵車不用，雖抱孺子於天下之上，而單于且稽顙來朝矣。甚至於易姓更主，而百姓猶案堵如故者，然後知其爲孝武之賜而不自知也。截長補短，其利百倍，有爲之功業亦大矣。而又何用相羨乎？然則今者人人固自有一段光明俊偉之業也。第牽於意見，狃於成說，必欲補綴傅會，勉強湊合，以求萬全免譏毀，是以終於無成，有爲無爲，皆不可焉耳。

（藏書卷二四，德業儒臣後論）

這是他對於有爲與無爲的平情的批評，而仍是贊成有爲的，但反對傅會湊合以求萬全免譏毀，終於無成的有爲或無爲。大約儒生的拘泥古法他是反對的，故藏書卷二四王通傳後說道：

彼其區區欲以周公之禮樂治當時之天下，以井田封建肉刑爲後世之必當復，一步一趨舍孔子無足法者。然則使通而在，猶不能致治平也，況其徒乎？（頁十九）

他很鄙視儒臣的『學步失故，』故又說道：

儒臣雖名爲學而實不知學，往往學步失故，踐跡而不能造其域，卒爲名臣所嗤笑。然其實不可以治天下國家，亦無怪其嗤笑也。（藏書紀傳總目後論）

他又嘆息儒者能文而不能武，說道：

夫聖王之王也，居爲後先疏附，出爲奔走禦侮，曷有二也？唯夫子自以嘗學俎豆不聞軍旅辭衞靈，遂爲邯鄲之婦所證據，千萬世之儒皆爲婦人矣。使曾子有若在，必知夫子此語，卽速貧速朽之語，非定論也。（藏書紀傳總目後論）

儒生不知世務，一步一趨的模仿孔子，以爲舍孔子無足法，或不知孔子的本意而襲其跡，這都是他所痛罵的。

他以爲『今世稱學道者，徒有名而無實，』（與莊純夫焚書卷二）故此很反對一些假道

學。他說的假道學的人，如下：

有一等本爲富貴，而外竊詞以爲不顧，實欲托此以爲榮身之梯。又兼採道德仁義之事以自蓋。此其人身心俱勞，無足言者。（復焦弱侯，焚書卷二）

今之學者，官重於名，名重於學。以學起名，以名起官，循環相生，而卒歸重於官。使學不足以起名，名不足以起官，則視棄名如敝帚矣。無怪乎有志者多不肯學，多以我輩爲贓光棍也。（同上）

今之歸周程張朱者，可誅也。彼以爲周程張朱者，皆口談道德，而心存高官，志在巨富。既已得高官巨富矣，仍講道德說仁義自若也，又從而嘵嘵然語人曰：我欲厲俗而風世。彼謂敗俗傷世者，莫甚於講周程張朱者也，是以益不信。不信故不講。然則不講亦未爲過矣。（又與焦弱侯，焚書卷二）

嗟乎！平居無事，只解打恭作揖，終日匡坐，同於泥塑，以爲雜念不起，便是眞實大聖大賢人矣。其稍學奸詐者，又攙入良知講席，以陰博高官。一旦有警，則面面相覷，絕無人色，甚至互相推委，以爲能明哲。蓋因國家專用此等輩，故臨時無人可用。（因記往事，焚書卷四）

今之所謂聖人者，其與今之所謂山人者，一也。特有幸不幸之異耳。幸而能詩，則自稱曰山人。不幸而不能詩，則辭卻山人而以聖人名。幸而能講良知，則自稱曰聖人。不幸而不能講良知，則謝卻聖人而以山人稱。展轉反覆以欺世獲利，名爲山人而心同商賈，口談道德而志在穿窬。（同上）

他很反對一些道學家，志在做官，又復患得患失，藉口於明哲保身者。他說道：

今之學者不必言矣。中有最號眞切者，猶終日皇皇，計利避害，離實絕根，以實重此大患之身，是尙得爲

他又說道：

> 與道人乎？（寄京友書，焚書卷二）

> 保身之云，明哲之云，學者似未可以藉口也。審此謂危邦不入，亂邦不居者云耳。若既食君之祿，仕人之國，則國爾忘家，公爾忘私，其義也。豈可嘿嘿以取容，而曰我欲爲明哲乎？且夫子又不曰臣事君以忠，事君敬其事而後其食，事君能致其身乎？彼道學者，獨竊此以自文，是賊道矣。噫！欲處世而身致治平者，恐别有經綸之學在，未可以大學之道爲迂緩而不講也。方今聖天子在上，賢公卿在下，食祿伍職，報主竭忠，保身之說，非但不可言之於口，而亦不可萌之於心。若有此心，便是不忠……大抵身家之念重，則君父之念輕。或名義之念重，則君父之念亦輕。雖有高下，其爲不念君父一也。以故情義不通，上下間隔，古今皆然。誰肯自任其咎乎？此尊德性之功所以不可不亟也。若力小而任不稱，年高而志昏惰，苟不知歸，則貶斥隨之矣。此於明哲本無交涉也。（道古錄上頁二四）

他又罵當時一般假道學，說道：

> 有利於己而欲時時囑託公事，必稱引萬物一體之說。有損於己而欲遠怨避嫌，則必稱引明哲保身之說。使明天子賢宰相燭知其奸，欲杜此術，但不許囑託，不許遠嫌，又不許稱引古語，則道學之術窮矣。（初潭集卷八頁二三）

這可見他所以痛恨當日假道學的緣故。

他所講的學是甚麼呢？他注重自得，故主張「天下無一人不生知」，「無一物不生知，亦無

一刻不生知者。」（答周西巖狀書卷一）即是主張王畿的「現成良知，」王畿說道：

諸君果信得良知及時，只從一念上理會照察，安本末之分，循始終之則，從心悟入，從身發明，更不從前種種，向外尋求，篤其近而遠自舉，守其易而難自乘，王伯之略，古今之宜，天地鬼神之奧，皆舉之矣。（聞講書院會語，龍谿王先生全集卷一頁八）

王畿又說道：

先師提出良知二字，正指現在而言，見現在良知與聖人未嘗不同。所不同者，能致與不能致耳。且如昭昭之天與廣大之天，原無差別，但限於所見，故有小大之殊。（與獅泉劉子問答，龍谿王先生全集卷四頁五）

由王畿的現成良知，而到李贄的「天下無一人不生知，」這是很自然的。他以為天下無一人不生知，是以為人們各有他們的智慧，即所謂「大圓鏡智，」亦即所謂「我之明德，」他說的如下：

夫人生八歲，則有小學以聽父兄師長之教語，所謂揖讓進退之節，禮樂射御書數之文，與夫今者百千萬年先聖後賢之格言，皆是也。皆不過為兒童設者也。至十五而為大人，則有大人之學，肯豈復同於兒童，日夕甘受大人之涕唾乎？是故大學一書，首言大人之學焉。夫大人之學，其道安在乎？蓋人人各具有大圓鏡智，所謂我之明德是也。是明德也，上與天同，下與地同，中與千聖萬賢同，彼無加而我無損者也。既無加損，則雖欲辭聖賢而不居，讓大人之學而不學，不可得矣。然苟不學，則無以知明德之在我，亦遂自甘於凡愚而不知耳。故曰在明明德。夫欲明知明德是我自家固有之物，此大學最初最切事也，是故特

首言之。」（與馬歷山，續焚書卷一）

這可見他的平等的精神，以及注重自己智慧的見解。他又以自然之性爲眞道學，他說道：

自然之性，乃自然眞道學也。豈講學者所能學乎？（初潭集卷八頁二三）

他以自然之性爲自然眞道學，故此以爲「穿衣喫飯，即是人倫物理，除卻穿衣喫飯無倫物。」（答鄧石陽，焚書卷一）一般講學的人，只說仁義，不敢說勢利，他以爲勢利亦吾人稟賦之自然。他以爲聖人是仁義，不能沒有勢利；盜跖是勢利，亦有仁義之心。他說道：

夫聖人亦人耳，既不能高飛遠舉，弃人間世，則自不能不衣不食，絕粒衣草而自逃荒野也。故雖聖人不能無勢利之心。雖盜跖不能無仁義之心。故伯夷能讓千乘之聖人也，聞西伯善養老，則自北海而往歸之。太公本鷹揚之聖人也，時未得志，則自東海而來就養於文王。皆以爲勢利故也。淮陰雖長大而寄食於漂母，利也。陳平本窮巷，而門外多長者車轍，勢也。以此觀之，財之與勢，固英雄之所必資，而聖人之所必用也，何可言無也？吾故曰：雖大聖人不能無勢利之心，則知勢利之心，亦吾人稟賦之自然矣。盜跖至暴橫也，然或過孝子之廬則不入，或聞貞士之邑則散去，或平生一受其惠，即百計校報之不少忘，此皆仁義之心，根於天性，不可塗遏，而謂盜跖無仁義之心，可乎？吾故曰：雖盜跖亦有仁義之心。但就其多寡論之，於是乎有聖人，又有盜跖，遂至懸絕耳。若五分勢利，五分仁義，便是中人。中人可移而上下，故習不可不慎。習與盜跖居，則所聞所見皆盜跖，而終身遂爲盜跖。習與聖人居，則所聞所見皆聖人，而終身遂爲聖人。故天下唯中人最多，亦唯中人爲可移，此聖人所以重於習也。而師友之所係爲不輕矣。若夫上

智下愚之不移者，亦豈必十分仁義而後爲上智，十分勢利而後爲下愚哉？但於勢利上加一分，便不可移而之上。但於仁義上加一分，便不可移而之下。蓋此一分者，皆天之所獨厚。仁義加一分便是中人以上，是天之所以厚上智而使之不可移也。勢利加一分便是中人以下，亦是天之所以厚下愚而使之不可移也。故上智下愚，只爭一分耳。上智雖曰只重一分，然即此一分，便有泰山之重，不可動搖，孰可移奪邪？下愚之勢利雖曰亦只重得一分，然即此一分，便有河海之深，不可傾竭，孰可移奪邪？故曰「豪傑之士，雖無文王猶興」，自能學而時習，傳而必習也。又曰「吾末如之何也矣。」所謂雖聖人與居，不能化而入也。而自然同惡以相濟，積習以至此矣。是亦習也。習之而愈上，不可復下，習之於愈下，不可復上。遂各亦成就至於十分耳。故曰習皆遠也。此又上智下愚不可移者之所習然也。嗚呼！其初也本只有一分之差，若不遠而甚近，故曰性相近。而其終遂至於十分差別。一爲聖人，一爲盜跖，天淵懸絕也如此。吾子無他度量，只自度其一分，者是多一分勢利乎，抑多一分仁義乎？多則不可移易矣。不多而僅僅五分，無有輕重，是正可移，是正可習，吾大爲吾子喜之。（道古錄卷上頁十七——十九）

這種見解，以爲「聖人亦有勢利」，和他的「私者，人之心也，人必有私而後其心乃見，」以及何心隱說的「欲惟寡則心存，而心不能以無欲也」的見解，這都是很大膽說出來的。而他這裏所說，注重在習，注重在師友之所係，注重移，注重在一分，這是看重了環境和習慣的關係，以爲是堯跖所由分，這樣的解釋，亦是很好的。

他既以「自然之性」爲眞道學，如何而能達到自然之性呢？他有解中庸「尊德性」與「道

問學」的話，可以見出他的思想。他說道：

> 人之德性，本自至尊無對，所謂獨也，所謂中也，所謂大本也，所謂至德也。然非有修道之功，則不知愼獨爲何等，而何由致中，何由立本，何由凝道乎？故德性本至尊無對也。然必由問學，功以道之，然後天地之間，至尊至貴，可愛可求者，常在我耳。故聖人爲尊德性，故設許多問學之功，爲愼獨致中，故說出許多修道之教。中庸一書，皆聖人修道之教也，道問學之事也。此道問學與尊德性所以不容有二也。豈可謂尊德性便不用道問學乎？正欲人道問學以尊吾之德性耳。……能尊德性，則聖人之能事畢矣。於是焉，或欲經世，或欲出世，或欲隱，或欲見，或剛或柔，或可或不可，固皆吾人不齊之物情，聖人且任之矣。故曰以人治人。若夫不嚴不僭，語默合宜，乃吾人處世常法，此雖不曾道問學而尊德性者或優爲之。故聖人之意，若曰：爾勿以尊德性之人爲異人也，彼其所爲，亦不過衆人之所能爲而已。人但率性而爲，勿以過高視聖人之爲可也。堯舜與途人一，聖人與凡人一。（道古錄上頁二十——二十三）

他既以道問學爲所以尊德性，又以爲處世常法，雖不曾道問學而尊德性者或優爲之。這仍是和現成良知的見解相合。至於他說的「人但率性而爲，勿以過高視聖人之爲。」他又說道：

> 士貴爲己，務自適。如不自適而適人之適，雖伯夷叔齊同爲淫僻。不知爲己，惟務爲人，雖堯舜同爲塵垢粃糠。（答周二魯李氏文集卷四頁二二）

這是一種適性主義的說法，這樣的平等的眼光，解放的見解，自由的思想，這眞是王守仁一派學說到了最極端的方面了。

他又解釋大學的「格物」，主張人我一體，以爲即此是無我，他說道：

> 此身原無物也。人唯以物視之，則見以爲有身耳，既見有身，則見有我，既見有我，則見有人。人我彼此紛然在前，爲物業矣，如何當得？其所以使人七顛八倒者，皆物也。故聖人格之。格之如何？聖人知天下之人之身，即吾一人之身。我亦人也，是上自天子，下至庶人，通爲一身矣。是以雖庶人之賤，亦皆明明德於天下，而視民以明其明德。凡以修吾一本之身，並吾無物之體，明吾無修之修故也。若有物則有身，有身則有我，如何修得此身來。（道古錄上頁五）

他以爲「天下之人之身，即吾一人之身，」因此要無人見無我見，而以無我無人爲格物。這是他對於格物的新解釋。

李贄的思想的好處，爲打破古聖賢及書籍的束縛，一切偶象都沒有了。他有時作經解，作書評，好像專爲古人說話的樣子。他對於這點，也曾明白說出來。他說道：

> 無徵不信久矣。苟不取陳語以相證，恐聽者益以駭愕。故凡論說必據經引傳，亦不得已焉耳。今據經則以爲陳語，漫出胸臆則以爲無當，則言者亦難矣。凡言者言乎其不得不言者也。爲自己本分上事，未見親切，故取陳語以自考驗，庶幾合符，非有閒心事閒工夫欲替古人擔憂也。古人往矣，自無要可擔。所以有變者，謂於古人上乘之談，未見有契合處，是以日夜焦心，見朋友則共討論。若只作一世完人，則千古格言，盡足受用，半字無得說矣。所以但相見便相訂證者，以心志頗大，不甘爲一世人士也。（復宋太守焚書一）

他不甘爲一世完人，不甘爲一世人上，這是很驕傲的一種說話，他的思想的獨立自由，不拘守古人的陳言這純粹是由於他的自覺的思想，可以看出了。

李贄的思想是獨立的，平等的，自由解放的。他對於儒釋道三教，是一體平視的。本來王畿著三教堂記已有調和三教，不排斥老佛的見解，以爲：「良知者，性之靈，以天地萬物爲一體，範圍三教之樞。」（王龍谿全集卷十七）李贄著有言善篇，又名三教妙述。他又著有三教品。三教品序說道：

> 三教聖人，頂天立地，不容異同明矣。故曰：「天下無二道，聖賢無兩心。」我高皇帝統一寰宇，大造區夏，敬孔子，敬老子，敬釋迦佛，有若一人然。故其御製文集，凡論三教聖人，往往以此兩言斷之，以見其不異也。夫既謂之道，謂之心矣，則安有異哉？則雖愚夫愚婦以及昆蟲草木，不能出於此道此心之外也。而況三教聖人哉？蓋非不欲二，雖欲二之而不得也。非不欲兩，雖欲兩之而不能也。（三教品李卓吾遺書本）

這是他的三教平等，三教無異的見解。他又說道：

> 凡聖學，皆爲窮究自己生死根因，探討自家性命下落。……唯三教大聖人知之，故竭平生之力以窮之。雖得手應心之後，作用各不同，然其不同者特面貌爾。既是分爲三人，安有同一面貌之理？强三聖人面貌而欲使之同，自是後聖人智，何干三聖人事？曷不於三聖人之所以同者而日事探討乎？能探討而得其所以同，則不但三教聖人不得而自異，雖天地亦不得而自異也。非但天地不能自異於聖人，雖愚夫

亦不敢自謂我實不同於天地也。夫婦也，天地也，既已同其元矣，而謂三教聖人各別，可乎？則謂三教聖人不同者，眞妄也。因地一聲，道家教人參學之話頭也。未生以前，釋家教人參學之話頭也。未發之中，吾儒家教人參學之話頭也。同乎不同乎？唯其實爲已性命者，默默自知之。（答馬歷山，續焚書卷一）

這是他的三教平等見解的說明。

他的平等的見解，應用在男女問題上，他以爲男女的見識是平等的。他說道：

謂人有男女則可，謂見有男女可乎？謂見有長短則可，謂男子之見盡長，女人之見盡短，又豈可乎？（答以女人學道爲見短書，焚書卷二）

這是平等的見解最好的表見。在中國十六世紀的中葉，這種見解的確是了不得的。

他很贊成卓文君之奔司馬相如，也許他贊成男女的自主的婚嫁。他在藏書卷二十九司馬相如傳後說道：

相如，卓氏之梁鴻也。使當其時，卓氏如孟光，必請於王孫，吾知王孫必不聽也。嗟夫！斗筲小人，何足計事？徒失佳偶，空負良緣，不如早自決擇，忍小恥而就大計。易不云乎？『同聲相應，同氣相求。』『同明相照，同類相招。』『雲從龍，風從虎。』歸鳳求凰，安可誣也。（頁四）

這是打破中國向來婚嫁以『父母之命，媒妁之言』爲標準的見解。

他又很贊成孟子民貴君輕的見解，他在藏書卷六十馮道傳後說道：

馮道自謂長樂老子，蓋眞長樂老子者也。孟子曰：『社稷爲重，君爲輕。』信斯言也，道知之矣。夫社者，所以安民也。稷者，所以養民也。民得安養而後君之責始塞。君不能安養斯民，而後臣獨爲之安養斯民。而後馮道之責始盡。今觀五季相禪，潛移默奪，縱有兵革，不聞爭城。五十年間，雖經歷四姓，事一十二君，並耶律契丹等，而百姓卒免鋒鏑之苦者，道務安養之之力也。（頁二三三）

他特稱馮道，以民重君輕爲言，不能說爲沒有見解，大約他的見解多是創新的。

總之，李贄的思想是從王守仁一派解放的革命的思想而來，他幾乎把一切古聖賢的思想或偶像打破了，到了極自由極平等極解放的路上，而他又是個自然主義適性主義的思想家，在批評方面貢獻了不少創新的獨特的見解。

四、焦竑　焦竑字弱侯，號澹園，又號漪園，南京旗手衛人。生世宗嘉靖十九年（西曆一五四〇），卒神宗萬曆四十八年（一六二〇）。年十六，選京兆學生員。嘉靖四十一年（一五六二），耿定向督南直隸學政，竑遂受學於定向。四十三年（一五六四）中鄉試舉人。後復師事羅汝芳。神宗萬曆十七年（一五八九）年五十，會試中式進士第一名，官翰林院修撰。二十年（一五九二），任會試同考官。二十二年（一五九四）大學士陳于陛建議修國史，竑上修史條陳四事議。後史事中止，竑私成國朝獻徵錄百二十卷，國史經籍志五卷。是年皇長子出閣，竑爲講官。竑著養正圖說，採古儲君事可爲法戒者。以同官目爲賈譽，遂未上。二十五年（一五九七）充順天鄉試

副主考，所取舉子曹蕃等九人，文多險誕語，爲給事中項應祥曹大咸所劾，謫福寧州同知。二十七年（一五九九）辭官歸南京，遂不復出。卒年八十一。所著書有老子翼六卷，附錄一卷，考異一卷；莊子翼八卷，闕誤一卷，附錄一卷；養正圖解不分卷；國朝獻徵錄百二十卷；國史經籍志五卷，糾繆一卷；焦氏筆乘六卷，續八卷；澹園集四十九卷，續集二十七卷；焦氏類林八卷。熹宗天啓元年（一六二一）竑以先朝講讀恩，復官，贈諭德，賜祭，廕子。弘光元年（一六四四）追謚文端。（參考明史卷二八八本傳；明儒學案卷三五；拙著焦竑及其思想，燕京學報二十三期）

焦竑是耿定向的門人，師事羅汝芳，而又篤信李贄，（見明儒學案三五本傳）他可以說是王守仁王艮一派的後勁。他是最博學而又注重於內的修養的一人，他的內黃縣重修儒學記說道：

> 人見古成材之易，而不知先王之爲教勤且備也。歸肄必有所，習說必有數，蹈舞必有節，視聽必有物，簠簋籩鐘鏞鼓羽籥爲之器，而盤辟綴兆以爲容，典謨雅頌射御書數爲之文，而誦讀弦歌以爲業，春秋冬夏時視其成，蓋九年也，而猶懼其反。當此之時，豈不欲以易簡者詔之，而第揉染其耳目，與夫結約其手足，若斯之至也。蓋聖人之教，爲事詳，而其妙則不可思，爲物博，而其精則不可爲。聖人使游翫涵泳以由之，而其不可思與爲者，從容以聽其自悟，如此而已。故學者天機與器數日相觸而不知，其調暢者在身心性情，而其適用者在天下國家，教之行至於民化俗成，而流風餘韻猶足以垂於不泯。……余考古者

禮樂行藝，廢物不舉。即論政獻因獻議，皆必於學，而弦誦其小者也。況其保殘守陋，斤斤然求合有司之尺寸，又非古之所謂誦也。乃近世新會（陳獻章）餘姚（王守仁）諸君子，獨抱遺經，求諸自性，於其不可思與爲者時有契焉。是學有廢興，而理之在人心終不爲同變如此。（澹園集二十頁一——二，金陵叢書本）

這可見他是反對舉業的誦習，而注重於「禮樂行藝，廢物不舉」的學，以及有契於不可思與爲者的「求諸自性。」換言之，他是注重於事物的學習，而又並注重於內性的覺悟。自然，他是受王守仁一派的影響，特別的以爲學問注重在向內的一條路，他說道：

頃陽明（王守仁）揭良知之宗，嗣起者賡續以發之，爲力至矣。迨今日而其明無以復加，非獨積久使然，繇其學取成於心，非外索也。（羅楊二先生祠堂記澹園集二十頁十三）

他注重向內的一路，以爲學是「取成於心，非外索，」故此大膽的承認佛經所說，即孔孟盡性至命之學，他說道：

孔孟之學，盡性至命之學也。顧其言簡指微，未盡闡晰。釋氏諸經所發明，皆其理也。苟能發明此理，爲吾性命之指南，則釋氏諸經，即孔孟之義疏也。又何病焉？夫釋氏之所疏，孔孟之精也，漢宋諸儒之所疏，其糟魄也。今疏其糟魄，則俎豆之。疏其精，則斥之。其亦不通於理矣。（焦氏筆乘續集二頁三，粵雅堂叢書本）

這是很大膽的，以漢宋諸儒所疏爲糟粕，而以釋氏所疏爲孔孟之精。他又說道：

性命之理，孔子罕言之，老子累言之，釋氏則極言之。孔子罕言，待其人也，故曰：「不憤不啟，不悱不發。」「中人以下，不可以語上也。」然其微言不爲少矣。第學者童習白紛，翻成玩狎，唐疏宋注，錮我聰明，以故鮮通其說者。內典之多，至於充棟，大抵皆了義之談也。古人謂闇室之一燈，苦海之三老，截疑網之寶劍，抉盲眼之金鎞。故釋氏之典一通，孔子之言立悟，無二理也。張商英曰「吾學佛然後知儒」，誠爲篤論。（筆乘續二頁一）

這種「釋氏之典一通，孔子之言立悟」的話，比之王安石參閱佛經，說的「讀經而已則不足以知經」（答曾子固書臨川文集七三）更爲大膽而有力了。他有答耿師（定向）書，以爲心性之學，只求有得於心性，不能劃分儒釋的，他說道：

伯淳（程顥）斥佛，其言雖多，大抵謂出離生死爲利心。夫生死者，所謂生滅心也。起信論有眞如生滅二門。未達眞如之門，則念念遷流，終無了歇，欲止其所不能已。以出離生死爲利心，是易之「止其所」亦利心也。苟止其所非利心，則即生滅而證眞如，乃吾曹所當亟求者，從而斥之可乎？然止非程氏殄滅消煞之云也。艮其背，非無身也，而不獲其身；行其庭，非無人也，而不見其人。不捐事以爲空，事即空。不滅情以求性，情即性。此梵學之妙，孔學之妙也。總之，非梵學之妙，孔學之妙，而吾心性之妙也。此即謂之玄機，而舍帖身無玄機。此即謂之微旨，而舍就事無微旨。恐不必會之而爲一，亦欲二之而不能矣。若所言殄滅消煞之云，則二乘之斷見，而佛之所訶也，豈佛咎哉？……學者誠志於道，竊以爲儒釋之短長，可置勿論，而第反諸我之心性，苟得其性，謂之梵學可也，謂之孔孟之學可也。即謂非梵學，非孔孟學，而自爲

一家之學亦可也。蓋謀道如謀食，藉令爲厲餲，卽人目其餒，而吾腹則果然矣。不然，終日論人之品味，而未或一嚌其胾，不至枵腹立斃者幾希。（澹園集十二頁三）

他又以爲「出離生死」是學道的徑路，說道：

古云：黄老悲世人貪著，以衆生之說漸次引之入道。余謂佛之出離生死亦猶此也。蓋世人因貪生乃修玄，玄修既徹，卽知我自長生。因怖死乃學佛，佛慧旣成，卽知我本無死。此生人之極情，入道之徑路也。儒者或謂出離生死爲利心，豈其絕生死之念耶？抑未隱諸心而漫言此以相欺耶？使果毫無悅生惡死之念，則釋氏之書，政可東之高閣。第恐未悟無生，終不能不爲生死動，直强言耳，豈其情乎？又當知超生死者在佛學特其餘事，非以生死脅持人也。（筆乘續二頁三七）

他以爲心性的學問，在明了空有二心，他說道：

佛與衆生本無差別，了之則境卽成空，執之則法亦爲害。古德云「不觀空以遺累。但取空而廢善，不達有以興慈，但著有而起罪，皆爲不了空有二心，致玆得失。」（筆乘續二頁二七）

他因此以爲孔門的學問亦在於「空」，他說道：

「空空如」者，孔子也。「庶乎屢空」者，顏子也。屢空，則有不空矣。蓋其信解雖深，不無微心之起也。有微心之起，卽覺而歸於空，顏子之不遠復也。有不善未嘗不知，知之未嘗復行也。不遷，非其動於躬也，自其未兆而謀之，自其脆而破之，自其微而散之，則力少而功倍。老子曰：「其未兆易謀，其脆易破，其微易散。」顏氏散之於微者也，故曰「其殆庶幾！」（筆乘續一頁一）

他既注重於「空」，因此以心中空無所有爲妙道，他說：

孔子言「默而識之，學而不厭，誨人不倦，何有於我哉」；又言「出則事公卿，入則事父兄，喪事不敢不勉，不爲酒困，何有於我哉？」學也誨人也，事父兄公卿與勉喪事，謹酒德也，皆聖人日用之常，因物付物之應迹耳，而其心則一無有也。古先生書云「事至無有少法可得，是名菩提」。令孔子而有少法可得，何以爲默識耶？（筆乘續一頁三）

他以爲人性本是空的，他說道：

善之本性，未始有物。不知性者，弊弊焉取而爲之，愈爲愈敝。舜禹知之，立於物先，而不以物易己。終日爲未嘗爲，終日言未嘗言。方其有爲，非我之爲，故爲而不恃。及其有功，非我之功，故功成而不居。此其有天下而不與也。（筆乘續一頁七）

他因此主張「復性」，他說道：

孟子曰「盡其心者，知其性也，知其性則知天矣。」天，即淸淨本然之性耳。人患不能復性，性不復則心不盡。不盡者，喜怒哀樂未忘之謂也。由喜怒哀樂變心爲情，情爲主宰，故心不盡。若能於喜怒哀樂之中，隨順皆應，使雖有喜怒哀樂，而其根皆亡。情根內亡，應之以性，則發必中節，而和理出焉。如是，則有喜非喜，有怒非怒，有哀樂非哀樂，是爲盡心復性，心盡性純，不謂之天，不可得已。（筆乘續一頁三一）

王弼論情，以爲「聖人之情，應物而無累於物者也。」（三國志魏志二八鍾會傳注引何劭王弼傳）焦竑以有喜怒哀樂而其根皆忘，是爲復性，這是排除主觀的情感的見解。所謂情根，焦竑以

爲是「意，」他說道：

> 意者，七情之根，情之饒，性之離也。故欲滌情歸性，必先伏其意。意亡而必固我皆無所傅，此聖人洗心退藏於密之學也。曰：「聖人無意，則奚以應世？」曰：「聖人應世，非意也，智也。」「意與智奚辨乎？」曰：「於意而離意，意卽智矣。以智而爲智，智亦意矣。染淨非他，得喪在我，如反覆手間耳。」（筆乘續一頁七）

他以爲智與意是不同的。他又以爲心得則萬事理，他說道：

> 人之不能治世者，只爲此心未得其理，故私意糾葛，觸途成窒。苟得於心矣，雖無意求治天下，而本立道生，理所必然，所謂正其本萬事理也。藉令悟於心而不可治天下，則治天下果何以，而良知爲無用之物矣。（答友人問，澹園集十二頁八）

他以爲悟於心卽可以治天下，這是太偏向於內心方面的見解。他又說道：

> 子貢以博施濟衆爲仁，是求諸事矣。事非所以求仁，故夫子曰：「何事於仁？」以事求仁，雖聖如堯舜，不能無病。故莫若求仁於心。「己欲立而立人，己欲達而達人，」仁者之心也。自心之無動搖也，謂之立。自心之無窒礙也，謂之達。己欲無動搖，亦欲人無動搖。己欲無窒礙，亦欲人無窒礙。以此爲施，其視教人以善者萬萬不侔，況夫分人以財者，奚足言哉？天竺書言，滿三千大千世界七寶以用布施，若人以四句偈爲他人說，其福勝彼，卽此意也。（筆乘續一頁二四）

他以自心無動搖，自心無窒礙爲立達，是注重在悟解方面的。因此他解釋「躬行」亦注重在悟解上的，他說：

一的目的的。他作的管志道的墓志銘說道

> 管公東溟（志道）與余同遊耿恭簡公（定向）之門，平生銳意問學，意將囊括三教，鎔鑄九流，以自成一家之言，其志偉矣。……大歸實以西來之意，密證六經，東魯之矩，收攝二氏。以是行於己，亦以是言於人。（廣東按察司僉事東溟管公墓志銘，澹園續集十四）

焦竑是參雜佛老的見解去解經，我們可以見出焦竑和管志道是抱着同一的態度，也許是當日很時髦的思想，如胡直羅汝芳李贄，都是有這種態度的。焦竑的讀論語（筆乘續卷一）支談（筆乘續卷二）就是「囊括三教，鎔鑄九流，以自成一家之言」「以西來之意，密證六經，東魯之矩，收攝二氏」的著作，他不是空言的。他對於宋儒的排斥佛教，很有心平氣和的解釋，茲舉他的答友人問幾條於下：

> 「伯淳（程顥）言「傳燈千七百人無一人達者。不然，何以削髮胡服而終？」」曰：「削髮胡服，此異國土風。文中子所云「軒車不可以適越，冠冕不可以之胡者也。」然安知彼笑軒車冠冕，不若我之笑削髮胡服者耶？故老聃至西戎而效其言，禹入裸國，忻然而解裳。局曲之人蓋不可道此。」
>
> 「伯淳言：「佛氏窮神知化，而不足開物成務，」如何？」曰：「學不能開物成務，則神化何爲乎？伯淳嘗見寺僧趨進甚恭，歎曰：「三代威儀，盡在是矣。」又曰：「灑掃應對，與佛家默然處合。」則非不知此理，而必爲分異如是，是皆慕攻異端之名，而失之者也。不知天下一家，而顧逞羅曲防，自處於偏狹固執之習，蓋世儒牽於名而不造其實，往往然矣。乃以自私自利議釋氏，何其不自反也？」

「伯淳言「釋氏之學，若欲窮其說而去取之，則其說未能窮，固已化而爲佛矣。且於跡上攷之。」如何？」曰：「伯淳唯未究佛乘，故其搯擊之言，率揣摩而不得其當。大似聽訟者兩造未具而臆決其是非，賊證未形而懸擬其罪案，誰則服之？爲士師者，謂宜平反其獄，以爲古今之一快，不當隨俗爾耳也。」（澹園集十二）

當時王艮一派的後輩，如顏鈞等，頗有趨向於放任自由，而爲蕩檢踰閑者，如朱錫「居閩數年，節縮裘任，計積俸若干，友人顏鈞一日盡持去。」後來朱錫頗悔之。焦竑作榮府紀善圖泉朱公（錫）墓志銘說道：

> 淮南（王艮）閔學者之膠於外也，而直示以內。學者因淮南之示以內也，而遂裂其外。孰有超善惡，混外中，而中大成之鵠者，必自公之悔心始矣。（澹園集二八）

可見他是懲王艮的後輩放任之失，而欲「超善惡，混外中」的。他又說道：

> 柳子有云「舍禮不可以言儒，舍戒不可以言佛。」蓋已克矣，斯視聽言動靡不中禮。心空矣，斯三千威儀，八萬細行，靡不具足。世之談無礙禪者，則小人而無忌憚者耳，奚足與於此哉？（答耿師，澹園集十二頁六）

可證他是很重行檢的。他以爲率性而動，便是眞仁義，他說道：

> 君子之學，知性而已，性無不備，知其性而率以動，斯仁義出焉。仁義者，性有之，而非其所有也。性之不知，而取古人之陳跡，依倣形似以炫世俗之耳目，顧其於性則已離矣。（國朝從祀四先生要語序，澹園集

十四頁四）

他以爲知性不是口說的，他因此注重力行實踐，他說道：

先儒言纔學便有著力處，旣學便有得力處，不是說了便休。如學書者必執筆臨池，伸紙行墨，然後爲學書。學匠者必操斧運斤，中鉤應繩，然後爲學匠。如何學道只是口說？口說不濟事，要須實踐。（崇正堂答問，澹園集四七頁六）

他雖有時不主博學，但以爲博學亦有用處，他說道：

禮者，心之體，本至約也。約不可驟得，故博文以求之。學而有會於文，則博不爲多，一不爲少。文卽禮，禮卽文，我卽道，道卽我，奚畔之有？故網之得魚，常在一目，而非衆目不能成網。人之會道，常於至約，而非博學不能成約。（筆乘續一頁十一）

又古城答問說道：

黃華陽少參言：「顏子歿而聖人之學亡，後世所傳，是子貢多聞多見一派學問，非聖學也。」先生曰：「多聞擇其善者而從之，多見而識之，是孔子所自言，豈非聖學？孔子之博學於文，正以爲約禮之地。蓋禮至約，非博無以通之，故曰「博學而詳說之，將以反說約也。」後學泛濫支離，於身心一無干涉，自是無爲己之志故耳。」（澹園集四八頁八）

這可見他的反對博學，是反對泛濫支離於身心無干的學問。又明德堂答問說道：

一友曰：「博學之，須在自己身上博，方是學問。舍自身而嘗博學，非眞學也。」先生曰：「我爲君作一轉

語。自己身上卻如何博？如視聽言動，有非一端，卻思視者誰，聽者誰，言動者誰，此博也，一旦豁然得其肯綮，非約而何？」其友應曰：「如此博學，便是博我以文，約我以禮已。」先生曰：「禮在何處？約歸何處？如魚飲水，冷煖自知。」（澹園集四九頁五）

這可見他的畢生的勤劬博學，和他的向內的思想是不悖的。自然他的思想是注意於向內的方面，故此他說道：

某所謂盡性至命，非舍下學而妄意上達也。學期於上達，譬掘井期於及泉也。泉之弗及，掘井何爲？性命之不知，學將安用？（答耿師，澹園集十二頁一）

他又說道：

自世之逐末也，君子矯以反本之論。彼以爲事之觕於理，而器之下於道也。夫當執器滯言之時，有人焉，能反而求之廓然，外遺乎有物之累，而洞然內觀於未形之本，其視擬議矜綴，似而非眞，多言繁稱，勞而迷始者，豈不遠甚也哉？彼且吐棄事物，索之窈冥之鄉以爲道。二者之本末，則必有分矣。總之，聖人之所不與也。（送翁郡侯陞之撫州序，澹園續集三頁一）

他以性命之學爲上達，而說「非舍下學而妄意上達」，又反對「吐棄事物，索之窈冥之鄉以爲道」。可見他的見解是很切實，而不是全墮入於玄談的。他很有實用主義的色彩，他說道：

自世猥以仁義功利爲二塗，不知卽功利而條理之，乃義也。易云：「理財正辭，禁民爲非，曰義。」而豈以棄財爲義哉？桑弘羊嘗武帝兵興，爲三法以濟之。中如酒榷，誠末事矣。乃諸嘗輸官者，令各輸土所饒，平

其直於他所貨之輸者旣便，官有餘利，亦善法也。至筦山澤之利，置鹽鐵之官，眞不益賦而用饒，奈何病之？劉彤有云：「古費多而民不傷，今用少而下轉困，非他，古取山澤，今取貧民。取山澤則公利厚而人歸於農，取貧民則公利薄而民去其業。」此亦足以發明漢法之當遵用矣。古先王山海有官，虞衡有職，輕重有術，禁發有時，一厚農，一足國，桑大夫書師其餘意而行之，未可以人廢也。藉第令畫餅療飢，可濟於實用，則賢良文學之談爲甚美，庸詎而必置區於此哉？（書鹽鐵論後澹園集二十二頁三）

他以爲仁義功利非二塗，贊成桑弘羊的理財辦法，以爲不益賦而功饒，這是他的實用主義的表現。這種實用的見解，是王守仁一派所具有的。他有答樂禮部書說道：

居官以明習國朝典制爲要。衙門一切條例，旣能洞曉，臨事斟酌行之，猾胥自無所措其手矣。此外治經第一，詩文次之。（澹園集十三頁二六）

這也是實用的見解的表現，不同迂腐的講學家。

焦竑是很帶博大的精神，他的國史經籍志著錄釋家，說道：

世之與釋氏辯者多矣，大氐病其寂滅虛無，毀形棄倫，而不可爲天下國家也。夫道一而已，以其無思無爲謂之寂，以其不可覩聞謂之虛，以其無欲謂之靜，以其知周萬物而不過謂之覺，皆儒之妙理也。……故學者與其拒之，莫若其兼存之，節取所長而不蹈其敝。如雕題卉服之倫，合沓內嚮，而王者巍然闢明堂以臨之，詎不足以明大一統之盛哉？旣世之遏羅曲防以封畛自域者，狹亦甚矣。（澹園集二三頁十五）

這可見他的博大的不存門戶偏見的精神。他着重心性的向內的工夫，而他努力於博學。又恭維陳第說詩經古音，以爲「貫穿馳騁，著書滿家，其涉獵者廣博矣，而語字贊聲音，至與繭絲牛毛爭其猥細，」（毛詩古音攷序）這不是籠統講學家所能跂及的。故此他說古音，旣同於陳第，（筆乘三有古詩無叶音條）辨尚書僞古文，又同於梅鷟，（筆乘一有尚書古文條，筆乘續三有尚書敍錄條，尚書古文條。）他的研究學問的偉大的精神，是很可佩服的。

總之焦竑是一位博學的學者，於佛經是深有研究，故此於向內的工夫，不特不排斥佛家，而且大膽的承認佛家爲得其精，以爲可以爲孔孟說的心性之義疏。他是一位切實的學者，不專重玄談，而主由下學而上達，由博學而返約。他又懲王艮一派的門徒，有放任自由，得於內而裂其外，故此亦反對「吐棄事物索之窈冥之鄉以爲道，」而推尊「古者禮樂行藝，靡物不舉。」（內黃縣重修儒學記，澹園集二十）他又注重實用，贊同桑弘羊的理財計劃，又以爲居官以明習國朝典制爲要，而治經究之通是很切實的見解。很有王艮注重「卽事是學，卽事是道，」注重實用的精神。

第八章 考證學與反玄學——陳第

陳第字季立，號一齋，又號子野子，福建連江縣人。他生在世宗嘉靖二十年（西曆一五四一），死在神宗萬曆四十五年（一六一七）。他的父親應奎（字木山）是一位秀才而去作縣吏的。第少時在家讀書，暇中學擊劍，喜談兵，人以為狂。嘉靖三十八年（一五五九），年十九，補縣學生員。四十一年（一五六二）戚繼光征倭到連江，第進平倭策，做古乘檻作土板以行泥。四十二年（一五六三）五月，大破倭兒於馬鼻，盡殺其衆。神宗萬曆元年（一五七三）俞大猷聘第入幕府。二年（一五七四）從俞大猷入北京，縱覽北方邊陲，考察形勢。三年（一五七五）上書於兵部尚書譚綸。他又與綸論獨輪車制，綸嘆服，即補授鎮撫，充教車官，董其事。他上譚綸書有說道：「誠於九邊之中，而擇其地之最重，於重地之中，而擇其事之最難者，使第居之，假以便宜，寬之文法，有不能斬將搴旗，奠固疆土，垂功名於竹帛，非夫也。即斧鉞之誅，亦有所不辭矣。」這可見他的意氣的豪雄。四年（一五七六），推補五軍四營中軍。八月，領京營軍三千出薊鎮防秋。五年（一五七七）正月，兵部尚書譚綸題補潮河川提調。三月，到任。六年（一五七八）六月，擒獲叛逆張廷福。這年，他的父親以隨任死於潮河。七年（一五七九）兵部尚書方逢時題補薊鎮三屯車兵前營

遊擊將軍，以署參將駐漢兒莊（古北口附近，）用副總兵體統行事。八年（一五八〇）三月，第到任，申明約束，開設義學，親執書册，以教兵民。兵民皆服，道不拾遺。九年（一五八一）十一月，督府吳兌妻弟周安，持制府封筒，發所屬營兵布疋，浮價以售。第以為如果這樣，兵就窮，兵窮就易逃，邊政便由此敗壞了。遂執周安以送制府。制府恚怒，因欲中以文法。十年（一五八二），第自以與上官不合，又時邊境平靜，無所自用其材，遂投劾歸。歸途登泰山，謁闕里，遊覽金陵牛首燕子諸勝。歸里後閉門著述。十三年（一五八五），他的母親死了。二十二年（一五九四）福建巡撫許孚遠聘他，辭不出。二十三年（一五九五）福建巡撫金學曾聘他，又辭。雄心壯志，無所可用，因縱意於山水名勝，閒或發之於著述文章。二十六年（一五九八）遊粵東，盡覽羅浮西樵匡山諸勝。二十七年（一五九九），遊粵西蒼梧諸地。三十年（一六〇二），十二月，隨沈有容往東番（即今臺灣）剿倭，作東番記。三十二年（一六〇四）再入金陵，訪焦竑，談論相得，借閱所藏書，成毛詩古音考四卷，為研究古音學者開一新路徑，即陳第平生最不朽的名作。至三十四年（一六〇六），這書始刻成。三十九年（一六一一），登嵩山，遊太室。四十年（一六一二），入潼關，登太華，上終南。四十一年（一六一三），遊武當山。四十二年（一六一四），出紫荊關，渡沙河，上恆山。四十三年（一六一五），浮洞庭，登嶽麓，上衡山。他既徧遊五嶽諸名山，著有五嶽遊草。後兩年卒於家，年七十七。第所著書，有伏羲圖贊二卷（附雜卦傳古音考）毛詩古音考四卷，讀詩拙言一卷，屈宋

古音義三卷，尙書疏衍四卷，五嶽遊草七卷，松軒講義一卷，蘧言一卷，謬言一卷，書札燼存一卷，塞曲一卷，粵草一卷，寄心集六卷，薊門兵事二卷。（以上各種俱存，編刻入一齋集）尙有麟經直指，屬草未就。二戴粹纂，海防事宜，東番記，皆佚不傳。（據道光二十八年陳斗初重刻本一齋集，及陳斗初著一齋公年譜）

陳第的父親是作吏的，第亦曾爲俞大猷幕賓，於律例自然是很熟悉。第又曾研究軍事學及當日的邊事，曾爲遊擊將軍，他的思想自然不是象拘守的腐儒，而是較爲切於實用的。他的松軒講義，謬言，蓋言三書著於萬曆二十二年（一五九四）至二十五年（一五九七）間（據陳斗初所作年譜）爲他五十四至五十七歲的作品，很可以表現他的思想。松軒講義有學周論，說道：

丘生問：「孔子自言學周之禮，子貢亦言學文武之道，他書多載孔子問禮問官，此皆禮儀法制之末，聖人惓惓用心，何也？」曰：「此所以爲聖人。識時務者在俊傑，若不達世務，終難致用。故孔子於文武之道數數焉。卽夏殷之禮，亦皆能言之矣。」客曰：「今之講學者異於是，瞑目端拱以談心性。問之詩賦不知，則曰詞章之末；問之史傳不知，則曰政事之末；問之璿璣九章不知，則曰度數之末；三末之說興，天下事矇矇矣。不知生平何所事事，得此矇矇也？豈其借易簡之學，文空疏之見乎？誦詩三百，授政猶有不達，此而入政，憒憒哉！」曰：「斯固然矣。亦有高明之士，博極載籍，然於國朝典制之書，未嘗弘覽，故與之談古則應，與之談今則退。又有博雅之士，淹貫古今，然性情背違，不可施之政事，君子所以嘆才難也。余嘗伏

讀大明會典，見聖祖之經綸博大，綜理周詳，欲治天下，執此以往。賈誼通達國體，魏相條上故事，智乎智乎！故博古者貴通今，明理者貴達數，知道者貴治情，如此，庶得孔子學問之意。」（頁四三——四四）

這可見他很反對當日的理學家，高談心性而朦然於天下事，又反對當日的博學者，知古而不知今，對於當代的典制都未認識。這很可以表現他的反玄學的精神實用主義的見解。

他很覺言與事有時代性的不同，不能執一的。他說道：

今日之言非昨日之言，今日之事非昨日之事，況於千萬世乎？故泥古者陋，達時者智。（意言頁十）

識時達變，可與言道。拘儒多是古而非今，是遠慕麟鳳而近薄雞狗也。不知雞狗之用，實當於晨夕。或問使其得志何如？曰：不可行古於今，又不能通今於古，滋煩擾而已，亂之道也。（意言頁十六）

他反對陳獻章王守仁一派的學者，他指出他們的弊病，他說道：

書不必讀，自新會始也；物不必博，自餘姚始也。（謬言頁三十五）

他又說宋明學者的弊病，說道：

宋人之詆訾漢儒也過甚，陰主其傳註，而陽以為不知道也；今人之詆訾宋儒也抑又甚，心厭其力行而口以為不知變也。豈未聞夫子竊比之義乎？（謬言頁三十四）

他又說放心，批評靜坐，說道：

自發念以至應接，莫非仁愛之流通，則心不放；自發念以至應接，莫非私意之運用，則心放。仁不仁之間，放不放之辨也。儒者因有求放心之說，遂疑心為易放之物，必欲操之使不放，於是有主靜之說，有心在

陸子靜之說，有約之反復入身來之說，有靜中養出端倪之說。種種立論，雖皆有益於學者，而簡易直截，未見得孔門之宗也。……初學入門，心猿意馬未定，卽靜坐，固宜。今有好古之士，窮年兀坐，百無猷爲，存想虛明景界，以爲眞得。及其應接紛紜，遂失虛明所在，依然舊時伎倆矣，何益之有？且此學無分於士農工賈，皆可爲也；故士而專於靜坐，則士之業廢矣；農工賈而靜坐，則農工賈之業廢矣，天下豈有廢業而可以爲道乎？（松軒講義頁三）

他既反對靜坐，又眼見當日講學的弊病，故主實行而不主張講學；他的講學辨說道：

客曰：「嘉靖中，有祭酒先生講學，一發言，門生曰『妙！』再發言，曰『大妙！』三發言，曰『更妙！』有一狂士，心不平也，趨而進曰：『老師亦聞酒家之嘗酒者乎？』先生曰：『未聞。』曰：『吾鄰家主母善釀酒，酒熟，而飲其幼子女也，曰：「酒旨乎？」子女應曰：「旨。」一婢旁立亦曰「旨。」主母曰：「未飲而旨之可乎？」婢曰：「吾聞之而子女也。」今老師發言，諸生皆曰「妙，」曰「妙，」未必得之於躬行，亦酒家之婢之應其主母也。』聞者皆絕倒。余聞之亦笑。客問：「孔子居今之時，不知亦聚徒而講否？」曰：「不講。」客問：「何以知之？」曰：「春秋之末，世衰道微，斯文無宗，故孔子與諸弟子發明太道，且刪六經垂訓。今我祖宗郡邑立學，明經取士，卽五尺之童皆能發揮奧旨，豈患不明，患不行耳。昔子貢逐於言語，夫子曰：『予欲無言，』又曰：『吾無行而不與。』以是知聖教重行也。若汲汲然以言教，安知聽之者非酒家之婢也？」」（松軒講義頁三十一）

他又說道：

嘗憶少時游江湖間，數命教於論學諸君子矣。大都比擬愈密而體驗愈疏，辨說愈玄而躬行愈薄，竊嘆聖門之學，不若是判也。（答許撫臺書，札燼存頁十八）

這很可以見當日講學的弊病，和他反對講學的緣故。他注重實言實行，故又說道：

君子言道，無瞬而不言。言於妻子，言於僕婢，一啟口在也。君子行道，無息而不行。行於食飲，行於坐臥，一舉足在也。必譊譊然俟聚徒而後謂之言；赫赫然，俟居位而後謂之行也，末矣。（譫言頁七）

他是主張實用而不務虛談的，故又說：

夫競業在心，所以競業在事。……今儒者之言曰：競業，心體也，學者保此心體而已，事爲之末，不足致意。是岐內外而爲二，判心事而爲兩，故往往騖於虛名而無當於實用，豈聖人之學乎？（又答郭道見書，札燼存頁八）

他既有這重實用而不尙虛談的見解，故他又著義利辨，說道：

張生問：「孟子言義不言利，何謂義？何謂利？」曰：「爾以何者爲義，何者爲利乎？」曰：「義乃道理，利乃貨財也。」曰：「若以貨財爲利而不言，則天子不問國課，庶人不理家業，文臣不覈賦稅，武吏不稽兵食，是亂天下也，如之何而可？且道理豈可空空而無所着乎？」張生請問曰：「義即在利之中，道理即在貨財之中。」張生未達。曰：「利者，益己損人，厚己薄人之謂；義者，公已公人，視人猶己之謂。如同此賦稅也，出納平允則爲義，私其羨餘則爲利；同此兵食也，給散公明則爲義，稍有侵剋則爲利；又如同此酒食，養親則義，不顧父母之養則利；同此衣服，護兄則義，不恤兄弟之好則利。豈酒食衣服之外，別有所謂義，別

有所謂利乎？即如讀書作文，豈非聖賢君子之事，然其心曰：「吾欲藉此以澤民」，則爲義矣；其心曰：「吾欲藉此以肥家」，則讀書作文亦利矣。況其他乎？故義利二字看得分明，則自天子以至庶人，不離國課家業之中，自有公己公人之道。其學乃不流於虛，而天下家鄉受其益也。」（松軒講義頁一）

這可以見他以公私之分爲義利的解釋，是實用而不流於空言的。當時的人重文輕武，又重科舉而輕武臣，他答黃思賢書，說道：

不有文者，孰守社稷，不有武者，孰捍牧圉，奈何妄分別於其間乎？……蓋道無不在，學無不在。如必以文爲道爲學，而以武爲非道非學，是淺之乎其論道學也已。（書札燼存頁五）

又答趙思圖，說道：

志在經世，何論戎馬經術；志不在經世，亦何論戎馬經術。如必經術皆是，而戎馬皆非，則將傳所載如孔明、趙充國、郭子儀、岳武穆諸賢，亦在所擯斥矣，國家將何恃賴乎？（書札燼存頁六）

這亦可見他的實用的主張。

陳第對於王守仁亦很佩服的，故此他的思想也有受王守仁影響的地方，亦能見王守仁學說的弊病，他曾說：

我朝二百餘年，理學淵粹，功業炳耀，惟王文成。然文成之教，主於易簡，故未及百年，弊已若斯。（答許撫臺書札燼存頁十九）

他的人類平等的見解，或者受王守仁思想的影響，他說：

此種菜者，爬搔其土，灌溉其根，去其螟蝗，摘其黃葉，卽使堯舜種菜，有加於此乎？此縫衣者，裁以刀尺，合以針線，上下周正，左右均齊，卽使堯舜縫衣，有加於此乎？童子掃地，從容拂帚，塵土既聚，以箕出傾，堯舜掃地，弗加於此矣。門子捧茶，趨蹌而進，欽身受鍾，安詳而退，堯舜捧茶，弗加於此矣。吾故曰此四人者與堯舜同也。……賣菜裁衣，平日交易，不討便宜，童子端詳，門子守法，時時如此，日日如此，月月如此，歲歲如此，謂不能堯舜，吾不信也。……故吾輩用工，只是去其邪心。去得一分邪心，是一分堯舜，去得十分邪心，是十分堯舜。縱其一分邪心，是一分盜跖，縱其十分邪心，是十分盜跖。人品之辨，皆由於此。（堯舜與人同辨，松軒講義頁七——九）

這種平等的見解，和王守仁說『格物，雖賣柴人亦是做得』的意見很相接近。又陳第說格物，有點近於司馬光『扞禦外物』的見解。又王守仁說『格者正也，正其不正以歸於正之謂也。』（大學問，王文成公全書卷二十六頁八）陳第的見解亦和王守仁相近。他的格物論說道：

又問：『格物，或以爲窮至物理，或以爲格去物累，孰爲是乎？』曰：『下文云「一是皆以修身爲本，」故知修身則知格物矣。……故欲修此身爲好惡無僻之身，必正其心爲好惡無僻之心，欲正其心使無僻，則實好實惡而誠其發動之意，欲實其意，必卽吾知好知惡之知而用力以致之，不欺吾眞知可也。然知之所以不致，非僻之物累之也，故必格去非僻之物，使無乖無戾，無着無偏，於是知乃可致矣。故曰知修身則知格物。今不實用其力，而徒辯別文義，譬之談飲談食，豈能醉飽乎？且無由而知文義之是非也。』

（松軒講義頁十六）

這是他受當日王守仁學說影響的地方。陳第解釋經書，每有創見，今舉他的一貫辨於下：

吳生問一貫之說，曰：「汝且論忠恕，何以謂之忠恕？」吳生曰：「己所不欲，勿施於人。」曰：「此可行之家乎？」曰：「可。」曰：「此可行之鄉乎？」曰：「可。」「可行之官乎？」曰：「可。」「可行之國天下乎？」曰：「可。」曰：「知此則此一忠恕可以貫萬事矣。故忠恕者，曾子之所學。一貫者，曾子之所悟。欲悟曾子之所悟，必學曾子之所學矣。」（松軒講義頁十五）

這可見他的解釋，很有獨立的精神，這是他自己體驗而得的。他說道：

所貴乎士夫能着實體驗，有所自得，不隨人口吻乃佳耳。陽明未起之先，卽宋儒咳唾之末，皆以爲珠玉奢饈。至於今日，卽大儒精粹之談，亦往往吹毛洗垢，此皆非也。欲求自得，其道曷以，不過內體之心身，外驗之時勢而已。（松軒講義頁四十七）

他要「內體之身心，外驗之時勢，」自然不肯人云亦云了。

他對於經書很有獨到的解釋，因爲他不願存先入的見解，要赤裸裸的只看原文，他的尙書疏衍自序說道：

余少受尙書家庭，讀經不讀傳註。家大人責之曰：「傳註，通經門戶也，不由門戶，安入堂室？」余時俯首對曰：「竊聞經者徑也。門戶堂室，自其見不背，欲思而得之，不敢以先入之見錮靈府耳。」

他的以自己意思解經，亦有得於家學，他答林日正書說道：

> 先人木山公資品極高，時以己意論斷經書，迄今思之，皆有至理。（書札燼存頁二十八）

他又有時參看傳註不同的解析而加以裁判，他說：

> 余於傳註異同，頗喜參看。譬如兩造具備，能以片言折之，使兩情俱服固善，不然，如五色並列，五音並奏，亦見人心無窮，此說之外，又有彼說，不爲無益。（松軒講義頁四十七）

他的裁判兩造片言折獄的精神，或者由於他父親的老吏的家學的影響。他的父親是位老吏，在漳州作吏時，很有名的是脫林可玉及五人於獄。他用證據法來研究詩經的韻腳是古音，找尋着許多證據去證明，大約亦是本着老吏折獄的精神。用證據來考訂古書，便是學術史上一大進步，這便是科學的治學方法，懂得應用這方法便是他在思想史上最大的貢獻。這方法乃是人類常識逐漸發明的。胡適先生說：『「證」這個觀念本是一個法律上的觀念。法庭訊案，必須人證與物證，考證古書，研究科學，其實與法官斷案同一方法。』（幾個反理學的思想家，胡適文存三集卷二頁十二）陳第的方法，大約本着他的家庭傳習的法律的觀念而推用到考證古書上。他著了一部毛詩古音考，證明詩經內的韻是古音不是叶韻，他說著這書的原始說道：

> 余少受詩家庭，先人木山公嘗曰：『叶音之說，吾終不信。以近世律絕之詩，叶者且寡，乃舉三百篇盡謂之叶，豈理也哉？然所從來遠，未易邃明，爾豎子他日有悟，毋忘吾所欲論著矣。』余於時默識教言，若介於胸臆。故上稽往古篇籍，更相觸發，久之，豁然自信也。（屈宋古音義跋）

他又說道：

愚少受詩家庭，竊嘗留心於此。晚年獨居海上，慶弔盡廢，律絕近體，既所不閑，六朝古風，企之益遠。惟取三百篇日夕讀之，雖不能手舞足蹈，契古人之意，然可欣可喜可戚可悲之懷，一於讀詩洩之。又懼子姪之學詩不知古音也，於是稍爲考據，列本證旁證二條。本證者，詩自相證也；旁證者，采之他書也。二者俱無，則宛轉以審其音，參錯以諧其韻，無非欲便於歌咏，可長言嗟嘆而已矣。蓋爲今之詩，古韻可不用也。讀古之詩，古韻可不察乎？（毛詩古音考自序）

他考定古音，列「本證」「旁證」兩種。用詩經證詩經，爲本證。用易經楚辭等來證詩經，爲旁證。每考一個古音，都用「本證」「旁證」兩項。茲列他的一例於下：

服（音逼）

本證

關雎：求之不得，寤寐思服。悠哉悠哉，輾轉反側。

有狐：有狐綏綏，在彼淇側。心之憂矣，之子無服。

葛屨：要之襋之，好人服之。

蜉蝣：蜉蝣之翼，采采衣服。心之憂矣，於我歸息。

候人：維鵜在梁，不濡其翼。彼其之子，不稱其服。

采薇：四牡翼翼，象弭魚服。豈不日戒，玁狁孔棘。

六月：六月棲棲，戎車既飭。四牡騤騤，載是常服。

又：比物四驪，閑之維則。維此六月，既成我服。

又：有嚴有翼，共武之服。共武之服，以定王國。

采芑：方叔率止，乘其四騏。四騏翼翼，路車有奭。簟茀魚服，鉤膺鞗革。

文王：商之孫子，其麗不億。上帝既命，侯于周服。

下武：媚茲一人，應侯順德。永言孝思，昭哉嗣服。

文王有聲：自南自北（音必）無思不服。

蕩：曾是彊禦，曾是在位，曾是在服。

旁證：

易謙三：鳴謙貞吉，中心得也。勞謙君子，萬民服也。

豫象：天地以順動，故日月不過，而四時不忒；聖人以順動，則刑罰清而民服。

成王冠頌：令月吉日，王始加元服。去王幼志，心袞職。

儀禮：令月吉日，始加元服。棄爾幼志，順爾成德。

范蠡詞：四海咸承，諸侯賓服，觴酒既升，永受萬福。

離騷：謇吾法夫前修兮，非世俗之所服。雖不周於今之人兮，願依彭咸之遺則。

又：步余馬於蘭皋兮，馳椒丘且焉止息。進不入以離尤兮，退將復修吾初服。

秦泰山刻石（三句一韻）：皇帝臨位，作制明法，臣下修飭。廿有六年，初并天下，罔不賓服。

漢大馬歌：天馬徠兮從西極，經萬里兮歸有德。承靈威兮降外國（音役。）涉流沙兮四夷服。

魏繁欽定情詩：日夕兮不來，躑躅長歎息。遠望涼風至，俯仰正衣服。

為考究每一個字的古音，各各去尋求一二十個證據，這種精神，是古來不曾有過的。這種方法是打不倒的。焦竑毛詩古音考序說道：

取詩之同韻者，臚列之為本證已，取老易太玄騷賦參同急就古詩謠之類，臚列為之旁證，令讀者不待其畢，將啞然失笑之不暇，而古音可明也。

這話是很對的。陳第既以很多很大的證據去發明古音，成為無可疑的，他又進一步去排擊唐宋以來的經學，理學，他說道：

聖人之道，心術內也，形器外也，精神深也，聲音淺也，唐宋名儒，匡坐而談，瞑目而證，皆自謂得聖人之玄解矣。其弟子和之，亦曰吾師得聖人之玄解也。然皓首窮經，曾音響節奏之未辨，如精神心術何？（讀詩拙言）

這是他的進一步懷疑唐宋的經學的見解，開清人攻擊唐宋以來經學的先聲。他的考證學方法，更是開清儒考證學上一條大路。用他的搜求證據的方法來比較當時空虛想像的理學，我們不能不說他是另開一個新時代的先鋒了。

此外，他的對於經學的思想，仍有許多未徹底的地方，自然是屬於時代的限制。如他著的伏

義圖贊，不免傅會的見解。又他所著尚書疏衍，中有古文辨，力攻當世梅鷟尚書譜謂古文尚書爲晉皇甫謐僞作，集合諸傳記所引而補綴爲之之非。他又有引書證說道：

> 後儒乃以今文眞也，古文僞也，不過謂其文章爾雅，訓詁坦明耳。以今觀於左國禮記及諸書傳引二十五篇者，多至八九章，少亦三四章，皆爾雅坦明，無有艱深險澀語也，豈所引者皆僞乎？夫爲諸書所稱引者，既皆爾雅坦明，而諸書所未稱引者，必欲其艱深險澀，是一篇而二體也，豈虞夏商周之本經乎？愚故臚而列之，以俟觀者考焉。（尚書疏衍卷一頁九）

他找了論語孟子左傳國語呂氏春秋等書引古文二十五篇中者七八十條，以爲文義坦明，以證古文尚書的不僞。自然古文尚書的問題較爲複雜，不是這樣簡單的一種的證據所可證明，而且文義的坦明與否，亦全根據於他的主觀的見解，沒有客觀的標準的。自然梅鷟的尚書譜（後來改定爲尚書考異）尚未有充分十足的證據可以折服陳第，故此陳第的見解仍不免於以先入爲主了。

第九章　東林學派

一、顧憲成　顧憲成，字叔時，號涇陽，南直隸無錫縣人。生世宗嘉靖二十九年（西曆一五五○），卒神宗萬曆四十年（一六一二）。他年十五六時，隨張淇學。淇授書不拘傳注，據其所自得者爲說，他輒有會心。穆宗隆慶四年（一五七○）他年二十一，補縣學生員，始問學於薛應旂，薛授以考亭淵源錄。神宗萬曆四年（一五七六），中應天鄉試第一名。這年冬，丁父憂。八年（一五八○），他成進士，授戶部主事。他與南樂魏允中、漳浦劉廷蘭，風期相許，評騭時事，時稱爲三解元。上書座師申時行，言時政得失。時張居正執政，居正病，朝士爲之齋醮，同官代爲署名，他卻自馳往削去之。十年（一五八二）轉吏部稽勳司主事，調考功司，又調文選司。秋，給假旋里。十四年（一五八六），假滿，補吏部驗封司主事。十五年（一五八七），署稽勳司員外郎。時左都御史辛自修性剛方，爲內閣王錫爵所忌，工部尚書何起鳴在拾遺中，迎合錫爵意，訐辛自修。給事中陳與郊承風旨，並論辛何，辛何同罷。憲成上疏分別君子小人，刺及執政，遂被謫任湖廣桂陽州判官。十六年（一五八八），陞浙江處州府推官。十七年（一五八九），丁母憂，歸。十九年（一五九一），補福建泉州府推官。二十年（一五九二），舉公廉寡慾天下推官第一，擢吏部考功司主事。至京，陞驗封司員外

郎，二十一年（一五九三）三皇子並封王憲成偕同官上建儲重典國本攸關疏，請九不可，並封議遂寢。旋調考功司員外郎。京察，吏部尚書孫鑨，考功郎中趙南星盡黜執政私人，憲成實左右之。及南星以是被斥，憲成疏請同罷，不報。尋遷驗封司郎中，又調考功司，又調文選司。他所推舉，悉與執政牴牾。二十二年（一五九四），以會推閣臣忤旨，革職爲民。他遂歸家，有疾，始作小心齋劄記。二十六年（一五九八）八月，會南浙諸同人，講學於惠泉之上，與管志道辨無善無惡之說，管蓋主張一貫三教者，因作質疑編，後編入證性編中。二十八年（一六〇〇），成證性編。三十一年（一六〇三），議復創東林書院，因故有東林書院爲宋楊時講學處。至三十二年（一六〇四），書院落成，祀宋楊時。十月，大會諸同人，講學於其中。同志之著者，爲其弟允成，高攀龍，錢一本，薛敷教，史孟麟，于孔兼等。士大夫抱道忤時者，聞風響附，學舍至不能容。三十六年（一六〇八），起南京光祿寺少卿，他力辭不就。憲成心存濟世，講求性命，砥礪氣節外，未能忘懷朝政，喜裁量人物，淮撫李三才被論，貽書葉向高孫丕揚爲之延譽。攻三才者以此相傾，指爲東林朋黨。四十年（一六一二），他卒於家。熹宗天啓二年（一六二二），贈太常寺卿。五年（一六二五），以魏忠賢黨御史石三畏言，追奪官誥。毅宗崇禎二年（一六二九），加贈吏部右侍郎，賜謚端文。所著書有小心齋劄記十八卷，當下繹一卷，證性編六卷，還經錄一卷，日反錄一卷，涇皋藏稿二十二卷，及東林會約，東林商語及各種商語等，後人彙刻爲顧端文公遺書。（參考高攀龍涇陽顧先生行狀，高子遺書卷十

一；顧貞觀顧端文公年譜；明史卷二三一本傳；黃宗羲明儒學案卷五十八；孫奇逢理學宗傳卷十一）

顧憲成之學，少師同邑張淇，長師武進薛應旂。張淇本為薛應旂的弟子，（見明故學諭損齋張先生墓誌銘，涇皋藏稿卷十六）應旂師歐陽德，歐陽德為王守仁弟子，故此可以說顧憲成為王門的三傳弟子。黃宗羲明儒學案卷二十五薛應旂傳說道：

> 先生為考功時，寘龍谿（王畿）於察典，論者以為逢迎貴溪（夏言），其實龍谿言行不掩，先生蓋借龍谿以正學術也。先生嘗及南野（歐陽德）之門，而一時諸儒不許其名王氏學者，以此節也。然東林之學，顧導源於此，豈可沒哉！

這可見薛應旂的被擯於王門，以得罪王畿的緣故。薛應旂的學說，是：

> 古之學者知即為行，事即為學。今之學者，離行言知，外事言學。一念不敢自恕，斯可謂之修。一語不敢苟徇，斯可謂之直。一介不敢自汙，斯可謂之廉。（薛方山紀述，據明儒學案卷二十五引）

這樣的謹嚴切實的精神，而又被擯於王門的學者，故此他晚年傾向着朱熹，重訂宋端儀所撰考亭淵源錄二十四卷，於見顧憲成允成兄弟時，即舉這書授之說道：「洙泗以下，姚江以上，孝於是矣，異日無忘老夫也。」（先弟季時行述，涇皋藏稿卷二十二）他又說道：「朱子之言，孔子教人之法也。陸子之言，孟子教人之法也。」（引見小心齋劄記卷七頁八）張淇少習王守仁良知之

說，壯遊薛應旂之門，後亟稱朱熹，曰『畢竟盤不過此老。』（損齋張先生墓誌銘，涇皋藏稿卷十六）這可見顧憲成的思想的淵源。他的學說是調和於朱熹與王守仁之間，這和他的師承是很有關係的。

顧憲成的思想，是調和於朱王之間，而以為二派都有流弊的。他說二派的弊病，說道：

> 以考亭（朱熹）為宗，其弊也拘，以姚江（王守仁）為宗，其弊也蕩。拘者有所不為，蕩者無所不為。拘者人情所厭，順而決之為易；蕩者人情所便，逆而挽之為難。昔孔子論禮之弊，而曰與其奢也寧儉。然則論學之弊，亦應曰與其蕩也寧拘。此其所以遜朱子也。（小心齋劄記卷三頁六，顧端文公遺書，光緒丁丑涇里宗祠重刊本）

他以為朱學的流弊拘，王學的流弊蕩，與其蕩也寧拘，故王學不如朱學。這可見他是眼見着王學的末流之弊，而要以朱學去救正的。然而王學對於思想的大解放的好處，他亦未嘗不知。他說道：

> 陽明先生開發有餘，收束不足。當士人桎梏於訓詁詞章間，驟而聞良知之說，一時心目俱醒，恍若撥雲霧而見白日，豈不大快？然而此竅一鑿，混沌幾亡，往往憑虛見而弄精魂，任自然而藐兢業，陵夷至今，議論益玄，習尚益下，高之放誕而不經，卑之頑鈍而無恥。仁人君子又相顧裴回，喟然太息，以為倡始者殆亦不能無遺慮焉而追惜之。（小心齋劄記卷三頁五）

他覺得思想解放到極端，不免有流弊，故此不能不歸咎於倡始者。可見他的責成王守仁，並沒有

不承認王守仁的好處的。王守仁的好處，是打破聖賢的偶像，而使人以己心為是非之評量，顧憲成對於這點，以為王守仁「得力處在此，而其未盡處亦在此，」他的話是很有理由的。他說道：

「求諸心而得，雖其言之非出於孔子者，亦不敢以為非也。求諸心而不得，雖其言之出於孔子者，亦不敢以為是也。」此陽明先生語也。……乃陽明此兩言者，憲猶然疑之，未能了也。私以為陽明得力處在此，而其未盡處亦在此矣。……今夫人之一心，渾然天理，其是天下之眞是也，其非天下之眞非也。然而能全之者幾何，惟聖人而已矣。自此以下，或偏焉，或駁焉，遂乃各是其是，各非其非。欲一一而得其眞，吾見其難也。……故陽明此兩言者，其為聖人設乎？則聖人之心，雖千百載而上下，冥合符契，可以考不謬，俟不惑，恐無有求之而不得者。其為學者設乎？則學者之去聖人遠矣。其求之或得，或不得，宜也。於是正應沈潛玩味，虛衷以俟，更為質諸先覺，考諸古訓，退而益加培養，洗心宥密，俾其渾然者果無愧於聖人，如是而猶不得，然後徐斷其是非，未晚也。苟不能然，而徒以陽明此兩言橫於胸中，得則是，不得則非，雖其言之出於孔子與否，亦無問焉。其勢必至自專自用，憑恃聰明，輕侮先聖，註腳六經，高談闊論，無復忌憚，不亦誤乎？自宋程朱既沒，儒者大都牽制訓詁，以耳目幫襯，以口舌支吾，矻矻窮年，無益於得，弊也久矣。陽明為提出一心字，可謂對病之藥。然心是活物，最難把捉。若不察其偏全純駁如何，而一切聽之，其失滋甚。即如陽明穎悟絕人，本領最高，及其論學，率多杜撰。若明親格致博約諸說，雖非本色，尚自半合半離，可以推之而通。甚而謂性無善無惡，謂三教無異，謂朱子學於楊墨，以學術殺天下後世，是何識見？只緣自信太過，主張太勇，忘其渾然者之何異於聖人，而惟據在我之得不得，為是非的然之公案。是故

理不必天地之所有，而言不必聖人之所敢，縱橫上下，無之而不可也。陽明嘗曰：『心卽理也。』憲何敢非之？然而言何容易？孔子七十從心不踰矩，始可以言心卽理。七十以前，尙不知何如也？顏子其心三月不違仁，始可以言心卽理。三月以後，尙不知如何也？言何容易？漫曰心卽理也，吾問其心之得不得而已。此乃無星之稱，無寸之尺，其於輕重長短，幾何不顚倒而失措哉？然則陽明此兩言者，卻又是發病之藥。故曰陽明得力處在此，而其未盡處亦在此也。（與李見羅先生書，涇皋藏稿卷二）

以心爲是非的標準，不免有時陷於主觀的偏見的毛病。他以爲心是各人偏全純駁不同，不能純以吾心得不得爲是非的標準，這很可以救正王守仁的主張的毛病。他以爲『陽明得力處在此，而其未盡處亦在此，』這話是很公平的。

他既反對王守仁的專求諸心，故特注重在學，在修爲。他以爲學與慮是重要的，不能專靠良知。他說道：

孟子以不學而能，點出人心之良能，以不慮而知，點出人心之良知，正猶子思子以喜怒哀樂之未發，點出人心之中。蓋謂此等處極難形容，欲人將耳目口鼻四肢一齊放下，認取自家本相，原是停停當當，原是玲玲瓏瓏，庶幾憬然有省，不肯將他埋沒過去。非謂學能障人，卻把良能來掃之也，非謂慮能障人，卻把良知來掃之也。若作如是解，是必率天下而歸於一無所事事而斷。失孟子之指矣。（小心齋劄記卷一頁十）

他以爲通爲一般人講學，修是比悟爲重的，故又極力反對『不思不勉』之說。他的虎林書院記

列舉他的思想上重要的三點，茲列述於下

（一）言必稱性善：他說道：「陽明先生之證道天泉也，嘗為之折衷矣。四無之說，接得上根，接不得中下根。四有之說，接得中下根，接不得上根。誠欲通上下而兼接，舍性善一宗其奚之？此即陽明所謂良知也。」

（二）東林特重修：他說道：「重修所以重悟也。夫悟未有不由修而入者也。語不云乎，『下學而上達』。下學，修也。上達，悟也。舍下學而言上達，無有是處。……知一也，有就用力言者，體驗省察之謂也。正屬修上事，乃入門第一義也，無容緩也。有就得力言者，融會貫通之謂也，纔屬悟上事，乃入室第一義也，無容急也。故曰下學而上達，此吾夫子家法也。」

（三）「不思不勉」要有推敲：他說道：「公謂不思者，自能不思乎？不勉者，自能不勉乎？必有箇來脈矣。公謂不思者，貴其不思而已乎？不勉者，貴其不勉而已乎？必有箇落脈矣。中庸曰：『誠者不勉而中，不思而得。』誠是來脈。曰得曰中是落脈。不向來脈理會分明，縱欲不思不勉，如何彊得？不向落脈校勘端的，縱能不思不勉，亦有何用？故予以為喫緊只在認性。諸所推敲，總欲人透此一路，非有他也。」（涇皋藏稿卷十一）

明白上述的三點，則可以知道他在東林會約中所列舉的四要是很自然的。他說的四要如下：

一曰知本。知本云何？本者，性也。學以盡性也。盡性必自識性始。性不識難以語盡，性不盡難以語學，吾繹朱子白鹿洞規，性學也，不可不察也。……陽明先生曰：「無善無惡心之體，有善有惡意之動，知善知惡

是良知，爲善去惡是格物。』其立言豈不最精密哉？而猶不免於弊，何也？本體功夫，原來合一。夫既無善無惡矣，且得爲善去惡乎？夫既爲善去惡矣，且得無善無惡乎？然則本體工夫，一乎二乎？將無自相矛盾耶？是故無善無惡之說伸，則爲善去惡之說必屈。爲善去惡之說屈，則其以親義序別信爲土苴，以學問思辨行爲桎梏，一切藐而不事者必伸，雖聖人復起，亦無如之何矣。倘可得爲救正耶？陽明之揭良知，眞足以喚醒人心，一破俗學之陋，而獨其所標性宗一言，雖於瞞心附和，反覆尋求，實是合不來，說不去，而其流弊又甚大耳。是故以性善爲宗，上之則羲堯周孔諸聖之所自出，下之則周程諸儒之所自出也。以無善無惡爲宗，上之則曇聃二氏之所自出，下之則無忌憚之中庸，無非刺之鄉原之所自出也。不可不察也。

一曰立志。立志云何？夫志者，心之所之也。是人之一生之精神之所聚結也，是人之一生之事業之所根柢也，要在能自立而已。

一曰尊經。尊經云何？經，常道也。孔子表章六籍，程子表章四書，凡以昭往示來，維世教，覺人心，爲天下留此常道也，……學者誠能讀一字便體一字，讀一句便體一句，心與之神明，身與之印證，日就月將，循循不已。其爲才廣意廣之流敗，必有以抑其飛揚之氣，俾斂然思俯而就，不淫於蕩矣。其爲篤信謹守之流敗，必有以開其拘曲之見，俾聳然思仰而企，不局於支矣。此豈非窮理盡性，曲成不遺，賢愚高下，竝受其益者耶？若厭其平淡，別生新奇以見超，是曰穿鑿。或畏其方嚴，文之圓轉以自便，是曰矯誣。又或尋行數墨，習而不知其味，是曰玩物。或膠柱鼓瑟，泥而不知其變，是曰執方。至乃枵腹師心，目空千古，見子路曰『何必讀書，然後爲學，』則亦從而和之曰『何必讀書。然後爲學。』見象山曰『六經註我，我註六經，』

則亦從而和之，曰『六經註我，我註六經。』烏虖！審若是，孔子大聖一腔苦心，程朱大儒窮年畢力，都付諸東流也已矣。然則承學將安所持循乎？異端曲說，紛紛籍籍，將安所取正乎？其亦何所不至哉？

一曰審幾。審幾云何？幾者，動之微，誠僞之所由分也。本諸心必徵諸身，本諸身必徵諸人，莫或爽也。凡我同會，試反而觀之，果以人生世間，不應飽食煖衣枉費歲月，欲相與商求立身第一義乎？抑亦樹標幟，張門面而已乎？果以獨學悠悠，易作易輟，欲相與交修互儆，永無退轉乎？抑亦慕虛名，應故事而已乎？由前，則一切精神用事也。由後，則一切聲色用事也，精神用事，人亦以精神赴之，相薰相染，相率而入於誠矣，所以長養此方之善根，厥惟今日。聲色用事，人亦以聲色赴之，相薰相染，相率而入於僞矣。所以斲削此方之善根，亦惟今日。中庸曰：『知遠之近，知風之自，知微之顯，』其斯之謂歟？

這裏平提四要，可以見他的重修而不重悟的主張。又可見他是傾向於朱學而欲以救正王學之失的。他爲高攀龍作朱子節要序，很嘆息於世人之言朱子者鮮，說道：

世之言朱子者鮮矣，彼其意皆不滿於朱子也。予竊疑之。非不滿也，殆不便也。何者？世好奇，朱子以平，平則一毫播弄不得，高明者過於無所還而厭之。世好圓，朱子以方，方則一毫假借不得，曠達者苦於有所束而憚之，故不便也。以其不便也，於是從而爲之辭。吾以爲平，彼以爲凡爲陋，若曰夫豈誠有厭焉，不肯俯而襲，惜其傷於卑耳。吾以爲方，彼以爲矯爲亢，若曰夫豈誠有憚焉，不能仰而襲，惜其傷於峭耳。故不滿也。內懷不便之實，外著不滿之形，不便之實根深蒂固，而不滿之形遂成而不可解。宜乎世之言朱子者鮮矣。……朱子，希孔子者也。是故論造詣，顏孟猶有歉焉。論血脈，朱子依然孔子也。……血脈誠眞，隨

其所至，大以成大，小以成小，皆可以得孔子之門而入。倘其不然，即有殊能絕識，超朱子而上，去孔子彌遠。（涇皋藏稿卷六）

他承認朱子爲孔子眞血脈，以爲世之不滿於朱子的，皆不便於朱子的平方，可見他是很傾向於朱學的。

然而顧憲成雖則很恭維朱子，稱朱子爲孔子眞血脈，但朱子格物之說，他便不能不懷疑了。程頤以爲『一草一木，亦皆有理，不可不察。』朱子亦主其說。顧憲成與高攀龍嘗說道：

一草一木之說善會之亦自不妨。但六經語孟中，並未見說著此等功夫，其故安在？（遺書涇皋藏稿中未見，見高子遺書卷八上頁四，光緒二年重刻本）

又高攀龍答顧涇陽先生論格物書四引顧憲成的話道：

莫非理也，有何鉅細，有何精粗？但就學者功夫論，自有當務之急耳。

有梅於此，花何以白，實何以酸？有桃於此，花何以紅，實何以甘？一則何以銜寒而即放，一則何以待煖而方榮？

於此格之，何以便正得心，誠得意？於此不格，何以便於正心誠意有妨？

旣無別體，我之體卽物之體矣。豈必逐草逐木一一而爲之格？卽欲逐草逐木一一而格之，辨其如何而爲一草，如何而爲一木，此所謂堯舜猶病者也。

孔子作大學者也，其語子貢曰：『吾非多學而識。』曾子傳大學者也，其語孟敬子曰：『籩豆之事，則有

可存。」籩豆日用不可缺者也，猶然見略，況一草一木乎？程朱兩夫子之說則然矣，亦曾用此等工夫否？遺書具在，詳哉其言之也。孰謂發明一草一木之理者乎？孰謂商求一草一木之理者乎？（高子遺書卷八上，頁五——七引）

自然在未有科學的環境時，說一草一木亦皆有理，不可不察，是很不容易做到，而這話又確是很有價值的。朱子說格物本在鼓勵人去求知大學或問說得很明顯說道：

天下之物，則必各有所以然之故，與其所當然之則，所謂理也，人莫不知。而或不能使其精粗隱顯，究極無餘，則理所未窮，知必有蔽。雖欲勉強以致之，亦不可得而致矣。故致知之道，在乎即事觀理以格夫物。

但是朱子的目的，是想跳到「一旦豁然貫通」及「吾心之全體大用無不明」的。他在大學章句說道：

必使學者即凡天下之物，莫不因其已知之理而益窮之，以求至乎其極。至於用力之久，而一旦豁然貫通焉，則衆物之表裏精粗無不到，而吾心之全體大用無不明矣。

後來講理學的不注重求知而注重明心，不能一步一步的格物，而專求「吾心之全體大用無不明，」不注意於外而專向於內，自然看一草一木的窮格爲畏途，爲無用了。顧憲成以爲觀察一草一木非當務之急，又以爲於此格之何以便正得心，誠得意？這些疑問都是很對。高攀龍辨他的話，不足以解決他的疑難的。不過他的傾向於朱學，而朱學的好處在努力求知，他這樣的以朱熹的

格一草一木之理之說爲不然，自然是受有王守仁一派重內而輕外的見解的影響」

以上所引顧憲成論格物的話，他的涇皐藏稿中已刪去了這些書札了，大約是他早年未定之見，後來頗悔其妄的。然而他在後來亦於一草一木不可不理會的話有說及未能深得朱熹的眞意的，他在小心齋劄記卷七說道：

朱子之釋格物，特未必是大學本指耳，其義卻甚精。語物，則本諸帝降之衷，民秉之彝，夫子之所謂性與天道，子思之所謂天命，孟子之所謂仁義，程子之所謂天然自有之中，張子之所謂萬物之一原。語格，則備舉程子九條之說，會而通之，至於呂謝之說，亦一一爲之折衷焉，總而約之，以四言曰「或考之事爲之著，或察之念慮之微，或求之文字之中，或索之講論之際。」蓋謂「內外精粗，無非是物，不容妄有揀擇於其間。」又謂「人之入門，各各不同，須如此方收得盡耳。」故惟大聖大賢不得拘以是法，其次未有不由之而入者也。議者獨執「一草一木亦不可不理會」兩言，病其支離，竊恐末流之弊，誠然有之，以語朱子，過矣。予往見孔子講學詩，自興觀羣怨事父事君，說到多識鳥獸草木之名，意頗疑之，以爲瑣屑爾爾，何能不見薄於老莊諸人？今乃啞然自笑也，并記之以志予妄。（頁十——十一）

這於一草一木亦不可不理會之說，似較爲滿意。他又作游月巖記，說道：

昔者朱子疏大學格物之義，謂一草一木亦不可不理會，王文成非之曰「奈何舍內而徇外。」由今觀之，何內何外？河之馬可以畫卦，洛之龜可以敍疇，天高地下，萬物散殊，新腐陳奇，總歸神理，人自爲間隔耳。文成殆激於世之舍內而徇外者發歟？（涇皐藏稿卷七）

這裏解釋「一草一木亦不可不理會」，注重在玄祕的妙悟，更離朱熹的本旨太遠了。他對成朱子的格物，大概以為類似王守仁所說的致知，依然是注意於內而不注意於外的。故此他大膽的說道：

> 陽明之所謂知，即朱子之所謂物，朱子之所以格物者，即陽明之所以致知也。總只一般，有何同異，可以忘言矣。（小心齋劄記卷七頁十一——十三）

他又說道：

> 朱子即修即悟，陽明即悟即修。以此言之，兩先生所以考之事為之著，察之念慮之微，求之文字之中，索之講論之際者，悉有不同處，要其至於道則均焉，固不害其為同耳。（小心齋劄記卷七頁十三）

這可見他的分別朱王，只以修悟的先後不同為別，仍是注重於向內的見解。他又說道：

> 朱子即物窮理之說，與陽明所謂：「事親時便於事親上學存此天理，事君時便於事君上學存此天理」之意相同，但一以察識言，一以踐履言耳。非謂求孝之理於其親，求忠之理於其君也。若如其言，卻如何去下工夫？（還經錄頁十三）

他又說道：

> 朱子曰：「即物窮理。」陽明解曰：「此求孝之理於其親之謂也。」二句文勢語意迥別。惟所謂「隨事隨物，精察此心之天理」者近之。但不必更於兩句中著箇「心」，字耳。此理倘有內外？就格物言謂之物之理，亦何不可？必定著箇心字，便是認物為在彼，認理為在我，反成兩作。本欲合心與理為一，適不免

析物與理爲二也。詩曰：『天生蒸民，有物有則，』何曾少箇心字。（還經錄頁十四）

他這樣修正王守仁的學說必定著個『心』字的謬誤，而目的是主張『理何有內外，』『合心與理爲一。』這是調和朱王的見解，結果將朱子的『卽物窮理』之說偏重於事爲的一方面，而遺棄了實物的一方面了。可見他的調和的主張，仍是受有王學的影響。

他極力反對王守仁的『無善無惡』之說，大概他在社會上看出有一些玩世，或媚世之流，爲空爲混，假『無善無惡』之說以依附於『君子之道』的人。他很痛恨的說道：

管東溟（志道）曰：『凡說之不正而久流於世者，必其投小人之私心，而又可以附於君子之大道者也。』愚竊謂惟『無善無惡』四字當之。何者？見以爲心之本體原是無善無惡也，合下便成一個空。見以爲無善無惡只是心之不著於有也，究竟且成一箇混。空則一切解脫，無復挂礙，高明者入而悅之，於是將有如所云以仁義爲桎梏，以禮法爲土苴，以日用爲緣塵，以操持爲把捉，以隨事省察爲逐境，以訟悔遷改爲輪迴，以下學上達爲落階級，以砥節礪行，獨立不懼，爲意氣用事者矣。混則一切含糊，無復揀擇，圓融者便而趨之，於是將有如所云，以任情爲率性，以隨俗襲非爲中庸，以閹然媚世爲萬物一體，以枉尋直尺爲舍其身濟天下，以委曲遷就爲無可無不可，以猖狂無忌爲不好名，以臨難苟免爲聖人無死地，以頑鈍無恥爲不動心者矣。由前之說，何善非惡？由後之說，何惡非善？是故欲就而詰之，彼其所占之地步甚高，上之可以附君子之大道。欲置而不問，彼其所握之機緘甚活，下之可以投小人之私心，卽孔孟復作，其亦奈之何哉？此之謂以學術殺天下萬世。（小心齋劄記卷十八頁三）

在王學盛行之後，高明者玩世不恭，卑陋者媚世無恥，這在當時不能無有的。因此他都歸罪於王守仁的『無善無惡』的主張，不免太偏見了。然而顧憲成確是一位熱心救世的人，他說道：

士之號爲有志者，未有不亟亟於救世者也。夫苟亟亟於救世，則其所爲必與世殊。是故世之所有餘，矯之以不足。世之所不足，矯之以有餘。矯非中也，待夫有餘不足者也。是故其矯之者，乃其所以救之也。……夫救世者有二端，有矯之於上，有矯之於下，上難而下易，勢使然也。（贈鳳臺楊君令峽江序，涇皋藏稿卷八）

他抱着這救世的目的，自然是要達則矯之於上，窮則矯之於下了。他又說道：

官輦轂，念頭不在君父上；官封疆，念頭不在百姓上；至於水閒林下，三三兩兩，相與講求性命，切磨德義，念頭不在世道上：卽有他美，君子不齒也。（小心齋劄記卷十一頁三）

這可見他的救世的主張，以爲非存心救世，『卽有他美，君子不齒』的。他在吏部時，『日孜孜人才，與同僚爲會，以所見聞相證，遐方下吏，巖穴潛德，務於闇人所不知。』（見高攀龍涇陽顧先生行狀）後來卒一再以公正見斥而不悔。在野時又力救淮撫李三才，貽書葉向高孫丕揚爲之延譽，都是出於他的救世的見解而見之於實行的。他創設東林書院，相與講學，因爲他有這救世的主張，黃宗羲明儒學案卷五十八顧憲成傳說道：『會中亦多裁量人物，訾議國政，亦冀執政者聞而藥之也。天下君子以淸議歸於東林，廟堂亦有畏忌。』又東林學案序說道：

東林講學者不過數人耳，其爲講院亦不過一郡之內耳。……乃言國本者謂之東林，爭科場者謂之東林，攻逆閹者謂之東林，以至言奪情奸相討賊，凡一議之正，一人之不隨流俗者，無不謂之東林，若是乎東林標榜遍於域中，延於數世，東林何不幸而有是也！東林何幸而有是也！然則東林豈眞有名目哉，亦小人者加之名目而已矣。論者以東林爲清議所宗，禍之招也、……故小人之惡清議，猶黃河之礙砥柱也。熹宗之時，龜鼎將移，其以血肉撐拒，沒虞淵而取墜日者，東林也。毅宗之變，攀龍髯而蓐螻蟻者，屬之東林乎？數十年來，勇者燔妻子，弱者埋土室，忠義之盛，度越前代，猶是東林之流風餘韻也。

然則顧憲成標救世的主張，置念頭於君父，百姓，世道之上，一時成爲清議，著爲風氣，其效果是不少的。最奇的他的門人講學的有馮從吾，馮從吾說道：

吾儒講學所以明道也。講閒惟當泛論道理，……無論居官居鄉，當講學日，不得議及他事，論及他人，方得講學家法。不然，是以議事當講學，以論人當講學也，不幾於越俎而失體哉？（辨學錄跋，馮少墟集卷十八）

這樣的講學，眞是一切國家大事，國計民生，政治得失都不管了。由此可知顧憲成的提倡，做成東林講學的特殊風氣，是很了不得的。馮從吾眞是辜負了他的老師的教訓了。或者以爲東林清議，造成了門戶黨派的紛爭。其實顧憲成是很反對門戶角立，而欲大家以公平的態度以國家人民爲前提的。他有與伍容菴書，說道：

竊見長安議論喧譁，門戶角立。甲以乙為邪，乙亦以甲為邪。甲以乙為黨，乙亦以甲為黨。異矣。始以君子攻小人，繼以君子附小人。始以小人攻君子，終以君子攻君子。又異矣。是故其端紛不可詰，其究牢不可破。長此不已，其釀禍流毒有不可勝言者矣。乃弟從旁徐觀，亦只是始於意見之岐，而成於意氣之激已耳。要未始不可轉而移，聯而合也。誠欲為之轉而移，聯而合，需有道矣。其道惟何？曰：在局內者宜設身局外，以虛心居之，乃可以盡己之性。在局外者宜設身局內，以公心裁之，乃可以盡人之性。何言乎虛也？各各就己分上求，不就人分上求也。各各就獨見獨知處爭慊，不就共見共知處爭勝也，則虛矣。何言乎公也？是曰是，非曰非，不為模稜也。是而知其非，非而知其是，不為偏執也，則公矣。夫如是，將意見不期融而自融矣，何所容其岐？將意見不期平而自平矣，何所容其激？其於國家尚亦有利哉。此弟所為寤寐反側，仰天而祈者也。若乃自責則輕以約，責人則重以周。所愛則見瑜而不見瑕，甚且并其瑕而瑜之，蹠可為舜。所憎則見瑕而不見瑜，甚且并其瑜而瑕之，舜可為蹠。門戶不已而藩籬，藩籬不已而干戈。在事之人既然，特議之人亦然。如水濟水，益揚其波。如火濟火，益熾其焰。是化君子而小人，化一家而敵國也。豈不可惜？是舉百年有限光陰，盡用之於相爭相競，而不用之於相補相救也。是舉兩下有限精神，盡為各人區區之體面用，而不為君父蘇蘇之宗社生靈用也，豈不又可惜，此弟之所為徬徨四顧仰天而嗚嗚者也。（涇皋藏稿卷五）

他說當日黨爭的情形，實在是很可惜的。可以見他的公平的態度了。

總之，顧憲成的思想，實導源於王門的再傳弟子薛應旂，在他的老師已懲王派末流之失，傾

向於朱學，在他則更要糾正王學之過失，大膽的承認朱學，大膽的爲朱王二派之調和。他以爲與其失於蕩寧失於拘，故重修而不重悟。他以爲王學主張求諸心，是任心太過，不免有失，故此他以爲要質諸先覺考諸古訓，而主張尊經。他以爲王守仁無善無惡之說，其流弊，則高明者敢爲放蕩無檢，而鄉愿者得以藉口。故此他主張知本，以性善爲宗。他以立志，以審幾爲行爲之準則。然而他是調和朱王兩派的學說，王派的解放人心的偶像既不敢繼承；朱派即物求知，即一草一木莫不有理之說，又不能瞭解；惟於修養與力行兩方並重，而勇於爲君子，這是他調和朱王兩派的實功。至於他的勇於救世的主張，任事的精神，被指爲政治上的朋黨，爲淸議所依歸，這眞是很可佩服的。

二，高攀龍　高攀龍，初字雲從，後字存之，別號景逸，南直隸無錫縣人。生世宗嘉靖四十一年（西曆一五六二），卒熹宗天啓六年（一六二六）。神宗萬曆十年（一五八二），年二十一，中鄉試舉人。十四年（一五八五），年二十五，聞邑令李復陽與顧憲成講學，始志於學。看朱熹大學或問，見朱熹說入道之妙莫如敬，遂專用力於肅恭收斂，持心方寸間。又以程子謂「心要在腔子裏，」於小學中見解云「腔子，猶言身子耳。」遂以爲「心不專在方寸，渾身是心。」時羅懋忠講李材修身爲本之學，因注意知本工夫，使身心相得，言動無謬。十七年（一五八九），舉進士，廷試三甲。丁父憂歸。二十年（一五九二），謁選京師，授行人司行人。時四川僉事張世則上疏，謂「程

朱之學不能誠意，壞宋一代風俗，」進所著大學古本初義，欲施行天下。攀龍上疏駁之，寢其進書。他時在司中無事，恣閱二程朱子全書，薛瑄讀書錄，手自摘鈔，作日省編，集崇正編，以半日靜坐，半日讀書。二十一年（一五九三），以建言，語侵閣臣王錫爵，謫揭陽添註典史。二十二年（一五九四），赴任廣東，過杭州，與新會陸粹明嘉善吳志遠談論數日，粹明爲陳獻章主靜之學，攀龍得其提醒，益發憤，以徹悟本體爲目的。乃於舟中嚴立規程，半日靜坐，半日讀書。過汀州，陸行至一旅舍，舍有小樓，前對山，後臨澗，登樓甚樂。偶見明道先生曰：「百官萬務，兵革百萬之衆，飲水曲肱，樂在其中。萬變皆在人，其實無一事。」猛省曰：「原來如此，實無一事也。」因自說那時大悟的情形道：「一念纏綿，斬然遂絕。忽如百斤擔子，頓爾落地。又如電光一閃，透體通明。遂與大化融合無際，更無天人內外之隔。至此，六合皆心，腔子是其區宇，方寸亦其本位，神而明之，總無方所可言也。平日深鄙學者張皇說悟，此時只看作平常，自知從此方好下工夫耳。」至揭陽，署事三月，假差歸。至漳州，謁李材，辨論大學格致之旨。二十三年（一五九五）二月，抵家。二十六年（一五九八），作水居，爲靜坐讀書計。三十年（一六〇二），輯朱子節要成。三十一年（一六〇三），注張子正蒙成。三十二年（一六〇四），與顧憲成復東林書院，講學其中。熹宗天啓元年（一六二一），詔起光祿寺丞。二年（一六二二）陞光祿寺少卿。轉大理寺右少卿，晉太僕卿。三年（一六二三），乞差歸。卽家起用，陞刑部右侍郎。四年（一六二四），陞都察院左都御史。糾魏忠賢黨大貪御史崔呈

秀，依律遣戍。亡何，魏忠賢與魏廣微合謀，借會推晉撫一事盡空朝署，遂罷官歸。五年（一六二五），坐移宮一案，削籍爲民，詔毀東林書院。六年（一六二六），以東林邪黨，遣緹騎逮捕，未至，他夜半書遺疏，自沈止水，時三月十七日也。年六十有五。毅宗崇禎二年（一六二九），贈太子少保，兵部尚書，賜諡忠憲。所著書有古本大學，正蒙集註，四子要書，朱子節要等。門人陳龍正編有高子遺書十二卷。（參看困學記，高子遺書卷三；葉茂才景逸高先生行狀，朱國禎忠憲高先生墓志銘，錢士升忠憲高公神道碑銘，華允誠高忠憲公年譜，俱見高子遺書附錄；黃宗羲明儒學案卷五八；明史卷二四三本傳）

高攀龍的思想，因顧憲成的指示，傾向於程朱，而實取徑於明代的薛瑄。他不尚空談而尚實行，故此對於薛瑄很爲佩服。他官行人司時，悉閱二程朱子全書，薛瑄讀書錄，手自摘鈔，是爲做成他的思想的基礎。他對於薛瑄說道：

> 薛文清（瑄）呂涇野（柟）二先生語錄中，無甚透悟語，後人或淺視之，豈知其大正在此。他自幼未嘗一毫有染，只平平常常，腳踏實地做去，徹始徹終，無一差錯，既不迷，何必言悟？所謂悟者，乃爲迷者而言也。（高子遺書卷五頁二十，光緒二年無錫刻本）

他曾作薛文清公傳及羅文莊公傳（羅欽順），兩人都是程朱一派的學者。他又說道：

> 學問並無別法，只依古聖賢成法做去，體帖得上身來。雖是聖賢之言行，即我之言行矣。我朝曾月川

（端）先生，是理學之宗，看他文集，不過是依了聖賢，實落行去，將古人言語略闡發幾句，並無新奇異說，他便成了大儒。故學問不貴空談而貴實行也。（高子遺書卷五頁二十三）

這和薛瑄說的「自考亭以還，斯道已大明，無煩著作，直須躬行耳。」（明史卷二八二薛瑄傳）是一樣見解的，可以見出他的『不貴空談而貴實行』的精神。當時王守仁之學，是風靡一代的，但是流弊亦漸漸出現了。高攀龍比較薛瑄和王守仁，說道：

我朝文清先生與陽明先生俱是大儒，第文清之學嚴密無流弊，陽明未免有放鬆處。（高子遺書卷五頁二十五）

這可見他很是恭維薛瑄而不滿意於王守仁的。他又批評王守仁的學說，說道：

余觀文成之學，蓋有所從得。其初從鐵柱宮道士得養生之道。又聞地藏洞異人言周濂溪程明道是儒家兩個好秀才。及婁一齋（諒）與言格物之學，求之不得其說，乃因一草一木之言，格及官舍之竹而致病，旋即棄去。則其格致之旨，未嘗求之，而於先儒之言亦未嘗得其言之意也。後歸陽明洞習靜導引，自謂有前知之異，其心已靜而明。及謫龍場，萬里孤遊，深山夷境，靜專澄默，功倍尋常，故胸中益瀟灑。而一旦恍然有悟，是其舊學之益精，非於致知之有悟也。特以文成不甘自處於二氏，必欲篡位於儒宗，故據其所得，拍合致知，又裝上格物，極費工力。所以左籠右罩，顛倒重復，定眼一覷，破綻百出也。後人不得文成之金鍼，而欲強繡其鴛鴦，其亦誤矣。（三時記，高子遺書卷十上頁三十七）

他以為王守仁是從佛老二氏入手，篡位於儒宗，拍合致知，裝上格物，可見他對於王守仁是不滿

的。

(3)高攀龍既擁朱而排王，自然是要講致知與格物。本來程頤教人，有兩條路程，即所謂：「涵養須用敬；進學則在致知。」涵養為向內的，即內心的修養。致知為向外的，即知識的追求。本來知識的追求，亦極重要。程朱所講的格物，今日格一物，明日格一物，一草一木亦不可不理會，皆是向外的追求知識的事情。這眞是科學家的態度。不幸他們有科學家的態度，而時代上尙未造成科學的環境，故此後來的學者，很多的都單走向內的一路，而向外的一路，只有向書本上作工夫，不耐煩的人，當然不願意去走這條路了。到後來專走向內一路，不懂得向外的一路，不懂得致知格物，因此也把致知格物解作向內的一路的事情，如薛瑄是程朱的信徒，說道：

> 涵養須用敬，存此性耳；進學則在致知，明此性耳。（讀書續錄卷六頁二）

又說道：

> 聖人教人博文致知，格物明善，凡知之之功，皆明此心之性也。教人約禮誠意正心固執，凡行之之功，皆踐此心之性也。（同上）

這是很清楚的，并合了涵養致知的兩條路，把致知格物的一條路，也歸并入向內的一條路上，以為致知格物皆明此心之性，這眞是很大膽的委曲的說法，從此打斷了程朱一派向外研究的一條路了。到後來有王守仁一派的學者，對於程朱向外的一條路，斥為支離，專趨向於向內的工夫。

王守仁格庭前竹子，格不通，因而罵程朱的格物說。但是他們是知道程朱有一向外的一條路的。至高攀龍，則一方爲反駁王守仁一派的罵，而要擁護程朱；一方承受薛瑄的見解，而曲解格物。因此他也說格物致知而所說的不盡合於程朱，反與王守仁的致知格物說相接近了。茲述他的格物的解釋於下。

> 學必繇格物而入。
>
> 有物必有則，則者，至善也。窮至事物之理，窮至於至善也。
>
> 格物，是隨事精察；物格，是一以貫之。
>
> 大學不是無主意的學問。明德，親民，止至善，主意也。格者，格此。
>
> 纔知反求諸身，是眞能格物者也。
>
> 千變萬化，有一不起化於身者乎？千病萬痛，有一不起病於身者乎？此處看得透，謂之格物，謂之知本。故曰：「此謂知本，此謂知之至也。」（以上高子遺書卷一頁一）
>
> 孟子七篇句句是格物，而性善又是格物第一義。知到性善方是物格。孟子說聖人人倫之至。又說不堯不舜便賊君賊民。聖人人倫之至，豈人人可爲？人不爲聖人，豈便至賊君賊民？不知人倫之至處，正是人人可能處，乃人之性也。所謂仁也。出乎此，卽是不仁，中間更無站立處。所謂窮至事物之理者如此。
>
> 今人說著物便以爲外物。不知不窮其理，物是外物。物窮其理，理卽是心。（以上高子遺書卷一頁三）

他以爲「窮至事物之理，卽窮至於至善」，以爲「反求諸身是眞能格物」，以爲於身「看得透

謂之格物，」以爲「性善是格物第一義，」以爲「物窮其理，理卽是心，」這是把向外的格物，轉而爲向內的格物，這是很清楚的。他以爲格物所要窮的理，爲「至善，」爲「吾身，」爲「性善，」爲「心。」這是和薛瑄所說的致知爲「明此性，」「明此心之性」相符合的。他又說道：

> 窮理者，天理也。天然自有之理，人之所以爲性，天之所以爲命也。（高子遺書卷一頁十三）
>
> 人心明卽是天理。（高子遺書卷一頁十四）

這是更說得和薛瑄相合了。黃宗羲明儒學案卷五八批評他的學說，說道：

> 先生之學，一本程朱，故以格物爲要。但程朱之格物，以心主乎一身，理散在萬物，存心窮理，相須並進。先生謂「纔知反求諸身，是眞能格物者也。」頗與楊中立（時）所說「反身而誠，則天下之物無不在我」爲相近。是與程朱之旨異矣。先生又曰「人心明卽是天理，」「窮至無妄處方是理。」深有助乎陽明致良知之說。……言陽明之致知不在於格物，若如先生言「人心明卽是天理，」則陽明之致知卽是格物明矣。先生之格物本無可議，特欲自別於陽明，反覺多所扞格耳。

黃宗羲的話，是很有理由的，他看出了高攀龍的格物不是程朱的格物，而近於王守仁的致知。因爲高攀龍的格物是向內的而不是向外的，其原出於薛瑄，雖他是平素不滿於王守仁，而不知不覺，說的與之相接近了。

他又說道：

王文成曰「吾良知二字，從萬死一生得來，」其致知之工何如乎？其所經歷體驗處，皆窮至物理處也。

身歸程朱之途，且駁末學之弊，猶之可也。（高子遺書卷三頁三）

這明以爲王守仁的致知即程朱的格物，最有趣的爲高攀龍所說的「靜中格物」。會語說道：

彥文（周彥文）問曰「靜中何以格物？」先生曰「格物不是尋一箇物來格，但看身心安妥。苟身心不安妥，便要格之，因甚不安妥。」彥文曰「若安妥時如何？」先生曰「安妥便要認，認即是格物也。」

格物是靜中的，是爲身心安妥的，是體認的，這眞是向內的格物了。他與顧憲成論格物，要解釋程朱所留傳的「一草一木，亦皆有理，不可不格的話，」說道：

天下之理，無內外，無鉅細，自吾之性情以及一草一木，通貫只是一理。見有彼此，便不可謂盡心知性。聖賢之教，隨人指點，見問者欲專求性情，故推而廣之曰「一草一木，亦皆有理，不可不格。」會得此意，則與中庸所指鳶飛魚躍者何以異哉？（高子遺書卷八上頁三）

龍謂大學最先格物，便是當務之急，開眼天喬飛走，孰非心體？以草木爲外，便是二本，便說不得格物。（高子遺書卷八上頁六）

萬物一體，誰不知之？然只是說話。仁者渾然與物同體，不是小可事，恐當大費功夫。若必欲逐草逐木辨其如何，豈成學問？所以說及草木，若曰求之性情固切，然理不專在一處求，這裏也是，那裏也是云爾，（同上）

多學而識是玩物，此是格物。玩物是放其心，格物是求放心。籩豆之事是有司事，此是心性事，不可同日

而語。（高子遺書卷八上頁七）

> 覩物即是養心，不枉卻工夫也。（同上）

他以爲研究一草一木是通貫，是爲盡心知性，是心體，不是以草木爲外，是萬物一體，不是一草一木辨其如何，是求放心，是心性事，是養心，這都是以爲向內的事情，這是很明白的。最清楚的，他與顧憲成論知本說道：

> 格物之功非一，其要歸於知本。知修身爲本而本之天下無餘事矣。故曰：「此謂知本，此謂知之至。」知本則知止矣，正與「物有本末」一節相呼應也。竊謂古今說大學者，格致之義，程朱爲最精，致知之義，陽明爲最醒，止修之義，見羅（李材）爲最完。三家相會通，不以一說相排斥，斯可耳。……大學之旨，只是教人格物致知，格來格去，知得世間總無身外之理，總無修外之工，正其本，萬事理，更不向外著一念。如此，自然純乎天理，而無一毫人欲之私，豈不是止至善也？……程朱格物之說，更不可動。只提聚得大學主意在止至善，而知止工夫先於格物知本，自然如木有根，如水有源，而格物窮理皆所以致其良知，而非徒誇多鬬靡爲聞見之知矣。何者？道理一不向身體帖，便非知本，便非致知也。（高子遺書卷八上頁十三——十六）

他以爲「世間總無身外之理，」「格物窮理皆所以致其良知，」「道理不向身體帖，便非知本，便非致知，」他又以爲「在心之理，在物之理，一也。天下無性外之物，無心外之理。」（陽明說辨三，高子遺書卷三頁四十九）這是向內的見解的極端，很有唯心論的色彩，和王守仁的學說眞

接近了，更可證明黃宗羲評他的話是很對的。

他既極端的向內有唯心論的色彩，故此他亦注重在參悟。他說道：

> 理者，心也。窮之者，亦心也。但未窮之心不可謂理，未窮之理不可謂心。此處非窮參妙悟不可。悟則物物有天然之則，日用之間，物還其則，而已無與焉，如是而已。（高子遺書卷八上頁二十七）

他的方法是如何入手呢？他說道：

> 格致亦別無說，只是分別得天理人欲界分清楚透徹，正閑邪之要也。其入手處，則程先生每喜人靜坐，朱先生每教人讀書。此意眞妙。錯認其意者，便溺章句，便耽寂靜，失之遠矣。弟看來，吾輩每日用功，當以半日靜坐，半日讀書。靜坐以思所讀之書，讀書以考所思之要。樸實頭下數年之功。不然，浮浮沈沈，決不濟事也。（與逯確齋，高子遺書卷八上頁二十五）

他又說道：

> 朱子謂學者半日靜坐，半日讀書，如此三年，無不進者，嘗驗之一兩月便不同。學者不作此工夫，虛過一生，殊可惜。（高子遺書卷一頁十）

他是主張「半日靜坐半日讀書」爲功夫的，他因陸粹明（廣東新會人是陳獻章的一派）問他「本體何如？」因此要徹究本體，後來在汀州旅舍，自以爲有悟他的困學記說道：

> 過汀州，陸行至一旅舍，舍有小樓，前對山，後臨澗，登樓甚樂，手持二程書，偶見明道先生曰「百官萬務，兵革百萬之衆，飲水曲肱，樂在其中，萬變俱在人，其實無一事。」猛省曰：「原來如此，實無一事也。」一

> 念纏綿，斬然遂絕。忽如百斤擔子，頓爾落地。又如電光一閃，透體通明，遂與大化融合無際，更無天人內外之隔。至此見六合皆心，腔子是其區宇，方寸亦其本位，神而明之，總無方所可言也。平日深鄙學者張皇說悟，此時只看作平常，自知從此方好下工夫耳。（高子遺書卷三頁十五）

其實他這種說法，仍是「張皇說悟」，拿自己偶然的感覺作爲神悟這本體，這是陳獻章以來不只一人有這種感覺的，有點類似禪宗的頓悟。高攀龍大約是受陳獻章一派的影響，他的與安我素書一，引陳獻章「靜中養出端倪，方有商量處也」的話，（高子遺書卷八上頁二十九）是可以證明的。他的大悟所得的，是「萬變俱在人，其實無一事」，他又說道：

> 人想到死去一物無有，萬念自然撇脫。然不如悟到性上一物無有，萬念自無係累也。（高子遺書卷一頁二十一）

這種「性上一物無有」的觀念，或者是受佛教的唯心論的影響。他曾向魏大中說道：「富貴貧賤患難夷狄諸境，禪家云「一切惟識性中，無富貴貧賤患難夷狄。」」（高橋別語高子遺書卷五頁二六）他又自己說：「乙未春自揭陽歸，取釋老二家參之，釋氏與聖人所爭毫髮，其精微處吾儒具有之，總不出「無極」二字，弊病處先儒具言之，總不出「無理」二字。」（困學記高子遺書卷三頁十六）「性上一物無有」的見解，大約高攀龍自以爲是「無極」的解釋，不是從佛教得來的。

高攀龍把格物當成了向內的工夫。至於程朱的「涵養須用敬」的見解，他亦保持承受，他說道：

學有無窮工夫，心之一字，乃大總括。心有無窮工夫，敬之一字，乃大總括。（高子遺書卷一頁四）

他又說道：

居敬窮理，只是一事。（高子遺書卷一頁五）

學問起頭要知性，中間要復性，了手要盡性。性以敬知，性以敬復，性以敬盡，只一敬而已。讀書，窮此者也。靜坐，體此者也。會友，明此者也。心無所適便是敬。時時習之，熟則自妙，其他皆大擔閣大障礙也」（與許涵淳，高子遺書卷八下頁五十九）

他以為「心無所適便是敬，」大約和他的「人心放他自蘇不得，」「心中無絲髮事，此為立本。」（高子遺書卷一頁六）「心無一事之謂敬，」（高子遺書卷一頁四）不免自然而然的跑上空寂的路上去了。

他是很切實的注重於踐履，而不為好高騖遠之談。他有答葉嘉山書說道：

聖賢之言，愈淺近，愈精深。蓋一字一句，有終身用之不盡者。乃欲舍是而別求異端之說，直當面蹉過矣。故嘗妄意以為今日之學，寧守先儒之說，拘拘為尋行數墨，而不敢談玄說妙，自陷於不知之妄作。寧顯前哲之矩矱為鄉黨自好，而不敢談圓說通，自陷於無忌憚之中庸。積之之久，儒習心變常，德性堅凝，

自當恍然知大道之果不離日用常行，與對塔說相輪者遠矣。鄙見如此，所謂學究頭巾語也。（高子遺書卷八上頁四十）

這可見他的切實的見解。他又說道：

除卻聖人全知，便分兩路去了。一者在人倫庶物實知實踐去，一者在靈明知覺默識默成去。此兩者之分，孟子於夫子微見朕兆，陸子於朱子遂成異同。本朝文清與文成便是兩樣。宇內之學，百年前是前一路，百年來是後一路。兩者遞傳之後，各有所弊。畢竟實病易消，虛疾難補。今日虛證見矣。吾輩當相與稽弊而反之於實，知及仁守，涖之以莊，動之以禮，一一着實做去，方有所就。（高子遺書卷四頁三十五）

他要學薛瑄而不學王守仁，原來他是爲補偏救弊。故此他是要一一着實做去的。東林一派的學者的好處是具有救世的精神，他亦是很熱烈的，具有救國救民的主張。他答朱平涵書說道：

居廟堂之上則憂其民，處江湖之遠則憂其君，此士大夫實念也。居廟堂之上，無事不爲吾君，處江湖之遠，隨事必爲吾民，此士大夫實事也。實念實事，在天地間，凋三光，敝萬物而常存。其不然者，以百年易盡之身，而役役於過眼即無之事，其亦大愚也哉！（高子遺書卷八上頁四十一）

他又與李肖甫書說道：

部中甚安閒，儘可靜養。但學者以天下爲任，不以一部爲職。念至此，無處著一樂字矣。（高子遺書卷八下頁四十七）

他又有與華訒菴鄒經畬忠餘書引趙南星「君子在救民，不能救民，算不得帳」的話，以爲「誠

然。」（高子遺書卷八下頁四十五）這種救世的見解，是東林學派的眞精神，他亦是很熱烈的具有的，故此以身殉道，視死如歸，絕不遲迴瞻顧了。

總之，高攀龍的思想，傾向於程朱，而欲補救王守仁一派空虛談悟的弊病，結果取徑於薛瑄而對於程朱格物的見解仍是未能明瞭。黃宗羲以爲他的格物之旨異程朱，而深有助乎陽明致良知之說，這話是很對的。因爲他在王守仁派盛行之後，注意於向內而忽略向外的精神，這是很自然的。故此他欲對於王守仁的一派爲補偏救弊，而結果只有提出「着實做去」的一點實行的精神。他不喜張皇說悟，而他的追求本體，一旦自以爲忽然有得，仍不免入了陳獻章「靜中養出端倪」的圈套。他不喜說釋老，而要悟到「性上一物無有，」自以爲儒家的「無極」能盡釋氏的精微，其實已隱隱受有佛家的影響。然於東林一派以救世救民爲目的的精神，他亦很能具有，到了黨禍及身，而從容不迫，一死了之，其臨終與華鳳超書云：「僕得從李元禮（膺）范孟博（滂）遊矣。一生學力到此，亦得少力。心如太虛，本無生死，何幻質之足戀乎？」這是明朝的皇帝政府太壞，對不起他，他眞能不負所學了！

第十章　明末兩大儒的思想

一、黃道周　黃道周，字幼平，一字細遵，號石齋，福建漳浦縣人。生神宗萬曆十三年（西曆一五八五），卒唐王隆武二年（一六四六）。少聰穎，十歲能爲古文詞。十四歲，至廣東博羅，遍遊羅浮山諸名勝。萬曆三十五年（一六〇七）年二十三，丁父憂。三十六年（一六〇八），年二十四，與張燮（即著東西洋攷者）相得，時館於其家。四十年（一六一二）年二十八，始補府學生員。四十六年（一六一八），中式鄉試舉人。熹宗天啓二年（一六二二），年三十八成進士，選庶吉士。散館，授翰林院編修，修國史實錄。五年（一六二五），請告歸里。六年，丁母憂。毅宗崇禎三年（一六三〇），起原官，出典浙江鄉試。是時督臣袁崇煥受疑謗，以殺毛文龍抵罪，詞連舊輔錢龍錫，併逮詔獄，論死。道周爲錢龍錫訟冤。詔降三級調用。陛辭陳事，引易「大君有命，開國承家，小人勿用」之語，爲首相溫體仁所惡，削籍爲民。崇禎九年（一六三六）起復。十年，陞右中允。自劾有三罪四恥七不如疏，陞少詹事，兼翰林院侍讀學士。十一年，楊嗣昌以丁艱奪情入閣，陳新甲奪情起宣大總督，方一藻以遼撫議和。道周具三疏，一劾嗣昌，一劾新甲，一劾一藻。謫江西布政司知事。道周乃還家。十三年（一六四〇），江西巡撫解學龍疏薦地方人才，謂道周堪任輔導。上怒爲朋比，逮道

周及解學龍，皆廷杖八十，下刑部獄。戶部主事葉廷秀，太學生涂仲吉上書訟道周寃，皆廷杖。道周杖創發，幾不支，乃召醫剜去惡肉。獄中作書與張紹科（號烟叔）云：「古人於仁義爛時，自裹血肉。僕於血肉爛時，自裹仁義。悠悠命也，誰為談者？」（黃漳浦集卷十七獄中與張烟叔書）臥病八十餘日，抱足扶首，僅能起立。旋與涂仲吉同對北寺，械杻四次，且搒且責，毒痛之下，指節幾縮，著六十四象正，有詩云：「右手貫鐐左袖書，解鐐寫書尚帶血。」十四年，十二月，定罪，戍辰州衞。十五年（一六四二）八月，詔起復原官。因疏乞致仕，歸而講學。十七年甲申（一六四四），時年六十。燕都三月十九日之變至，道周率諸弟子為位於鄴園，袒髮而哭者三日。五月十五日，南都擁立福王之子由崧，即皇帝位，以明年為弘光元年。時馬士英為首輔，因時望，會推道周為吏部左侍郎兼翰林院侍讀學士。弘光元年（一六四五）正月，道周入都，見用事諸臣措置乖方，不欲久廁朝班，即於二月二十二日疏請，奉勅祭禹陵。祀事既竣，具疏乞歸。五月十五日，南都為清兵所陷，福王播遷。時潞王在浙，稱監國，因具啓勸進。既又遇唐王，見所論慷慨，以恢復自任，具啓請監國。道周欲唐王駐蹕衢州，而諸將擁唐王入閩。秋七月，朔日，奉唐王在閩稱帝，改元隆武，晉道周少保兼太子太師吏部尚書武英殿大學士。是時政歸鄭芝龍。賜宴大臣，文武爭次，而鄭芝龍欲居首位，道周謂祖制武職無班文臣右者，因是遂成嫌隙。道周以鄭氏無經略之志，遂自請行邊。至建陽，發生鋒遊擊陳雄飛應士英，及守備應天祥等二營，共七百六十八名，以九月十九日出關。十月朔至廣信。時徽州

已破，道周入廣信城，募痾募兵，旬日之間，募義從軍者數千人。初九日分遣諸將一出撫州，一出婺源，一出休寧。無何，三路遇敵，俱潰。所餘千二百人，又乏糧，不能再支。十二月，復由廣信進攻婺源，爲敵軍所包鈔，軍潰被執。隆武二年（一六四六），敵解至南都，絕粒十四日不死。三月五日，遂被殺，年六十二。（參考鄭起偉等編漳浦黃先生年譜，黃漳浦集卷首明史卷二五五黃道周傳；明儒學案卷五六）所著書有黃漳浦文集五十卷（陳壽祺重編本，）榕壇問業十八卷（乾隆郭文猷重刊本，）黃石齋先生九種（孝經集傳四卷，易象正十六卷，三易洞璣十六卷，洪範明義四卷，表記集傳二卷，坊記集傳二卷，月令明義四卷，緇衣集傳四卷，儒行集傳二卷，道光八年刊本）春秋揆一卷（見四庫全書總目卷三十）等。

黃道周出自南閩，所受朱熹的遺風餘澤，感化不少，又懲王派末流以虛談爲見性明心之弊，故重踐履及躬行。他作王文成公集序說道：

善哉施四明（邦曜）先生之言曰：「天下病虛，救之以實。天下病實，救之以虛。」晦翁（朱熹）當五季之後，禪喜繁興，豪傑皆溺於異說，故宗程氏（程顥程頤）之學，窮理居敬，以使人知所持循。文成（王守仁）當宋人之後，辭章訓詁，汩沒人心，雖賢者猶安於帖括，故明陸氏（九淵）之學，易簡覺悟，以使人知所返本。（黃漳浦集卷二十一）

這篇文是爲漳州府知府施邦曜作的。他的學生洪思附記說道：

黃子學於朱子，素不喜文成良知之說者。一日，在榕壇作平和文成碑，謂文成「獨於文字散落之餘，豁然神悟，……今其學被天下，高者嗣於顏淵，卑者溺於鹿苑，天下爭辯，又四五十年矣。然於文成所以得此，未之或知也。」（案王文成公碑見黃漳浦集卷二五）門人因問文成良知之說，著於海內，今謂其所以得此，未之或知者何也？黃子曰：「文成自說從踐履來，世儒皆說從妙悟來，所以差耳。」（見黃漳浦集卷二十一王文成公集序後附記）

這可見他是注重踐履的。他說：

言如引頭，行如走路。聖賢經書，只爲吾人開道，著作輜重，不過是跟腳後來。中間躬行，有何言說。切勿爲歧談所引。（榕壇問業卷五頁十五）

這亦注重在中間的躬行。他又說道：

聖人兩說一貫，對參說道，對賜說學。學須悟頭，要與聰穎人參證。道須實踐，要與篤實人推求。畢竟道在行邊，一貫易尋。學在知邊，一貫難悟也。（榕壇問業卷四頁一）

他以爲行易尋，知難悟，這是一種行易知難的見解，就是他的注重踐履的理由。他又批評王守仁良知之說以爲不是初學人所能受用的，他說道：

古人風氣尚醇，化猶在上。四十強仕，成材乃達。今人舞象之年，便要立地頂天，文藝百行，便奪席登殿矣。如不於文藝一途，指出是聖賢晤對，滴滴還源，如此波瀾，何所底極？文成（王守仁）諸公不合教人上屋去住，伊自家磨鍊摧折，自天隕來，卻教人不得。人只管上屋，不知他是屋匠，上下無疑。天下人各有心

眼，那箇不知龍谿（王畿）溫陵（李贄），說喫不得。至如羅近谿（汝芳）周海門（汝登）近來諸公，初亦不離仁義禮樂，只要自家卓爾高堅，雖造邊空，不墮空界。自家多識一貫，雖多億殖，不受物累。文藝講解，正是兩澤相麗處。雖遭謗詬，不至獨善其身。（榕壇問業卷一頁九）

這可見他對於王守仁的流派仍是有相當的佩服，不過以爲非初學所能即刻接受的，故此仍注重於文藝的講解了。他有朱陸刊疑，以爲：『用子靜以救晦翁，用晦翁以劑子靜，使子靜不失於高明，晦翁不滯於沈潛，雖思孟復生，何間之有？』（黃漳浦集卷三十）這是他的調和朱陸的見解。他又著子靜直指，以爲『陽明全是濂溪（周敦頤）學問，做出子靜事功。』（同上）他仍是注重於向內的一路，故此很看重涵養的一方面，他說道：

人心道心，猶之天道，人道。天道極微，離得不思不勉，止要人涵養漸到從容中地，使微者自宏。人道極危，離得便精便一，止要人擇執漸到誠明去處，使危者自平。不是此一心便有理欲，善惡俱出性地也。（子靜直指，黃漳浦集卷三十）

他又解『致知』說道：

千古聖賢學問，只是致知。此知字只是知止。試問止字的是何物？象山諸家說向空去，從不聞空中有個止宿，考亭諸家說逐物去，從不見即事即物，止宿得來。此止字只是至善。至善說不得物，畢竟在人身中，繼天成性，包裹天下，共明共新，不說物不得。此物粹精周流，時乘在吾身中，獨覺獨知，是心是意；在吾身對照過，共覺共知，是家國天下。世人只於此處不明，看得吾身內外有幾種事物，若有若無，愈去愈遠，墮

人看得世上只是一物，極明極視，無一毫障礙。以此心意澈他光明，纔有動處，更無邪曲，如日月一般，故日明明徧於天下。學問到此處，天地皆王都於此處受名受象，不消走作，亦更無復走作那移去處，故謂之止。自宇宙內外，有形有象，從聲臭斷處，都是此物貫澈，如南北極，作定盤針，不繇人安排得住。纔之成之，誠之明之，擇之執之，都是此物，指明出來，則直曰性。細貼出來，則為心為意為才為情。從未有此物不明，可經理世界，可通透照耀。說此語，尋常此物豈無着落。試問諸賢家國天下與吾一身，可是一物，可是兩物？又問吾身有心有意有知，可是一物兩物？自然舒然。搜索不明，只是此物同原，誰格不透處。將得透時，麟鳳蟲魚，一齊拜舞。格不透時，四面牆壁，無處藏身。此是古今第一本義。舍是本義，更無要說，亦更不消讀書做文章也。（榕壇問業卷一頁一——二）

這是很明顯的，他是偏於向內的工夫，走入玄妙的路徑，要追求這本體，即所謂性。因此解「致知」為「知止」，解「止」為「至善」，解「至善」為「性」，即所謂「本體」，故說「說不得物，」又說「不說物不得」了。由朱熹的格物，而變為格本體，以為「未有此物不明，可經理世界，可通透照耀。」其實這種見解，仍是脫不了陳獻章王守仁的範圍，而去朱熹不免稍遠了。故以為「考亭諸家說逐物去，從不見即事即物，止宿得來，」這純是王守仁格物格不通，因而去致良知，以為良知是包有萬物的理，這仍是朝着同一的方向走的。因此有人問黃道周說道：「聖門只是論仁，他無要義。格致之義，可是仁不？」他答說道：

為有此個，纔看得萬物皆備。古今來只有西銘極透此意。勿說萬物一體，是腐生之陋談。（榕壇問業卷

一頁五）

他以爲識仁則萬物皆備，識性便可經理世界，這是他的偏向於內的見解。他以爲明性是最切要的，他說道：

做府縣人，有箇詞訟。在人身中，有遷善改過，都是看得此物明暗盈虧，顏色不同，照出影來。如要自家光淨，放出靈通，只是不爲約樂所動，看得約樂亦是照身影子。以此看車蓋宮室門巷，瓢盂了無罣礙，便與山水動靜一般。意思不到此處，如何放下。（同上頁六）

他又說道：

未發前不看得天地萬物，已發後必爲天地萬物所倒，此處格透，縱有蔽虧，是天地萬物光影相射。（同上）

這是他教人要明白本體，然後自然懂得去做人的。他又說道：

人曉得天之與日，纔曉得性之與心。心曉得自存正在，纔曉得本體工夫不已無息。格得此物十倍分明，始信得意識情欲是心邊物，初不是心。風雨雲雷是日邊物，初不是日。性之與天，皆備萬物，不着一物。心之與日，不着一物，乃照萬物。只此兩物，原無二物。知此一事，更無他知。吾四十年讀書，只曉得此物。」（榕壇問業卷十二頁四）

這可見他偏向於內的學問的極端了。

他怕人有得喪利害的心，故又說道：

先破生死，後破名位。已破名位，更無得喪。（榕壇問業卷六頁十五）

有人問他以爲「如此有道，漸落禪虛」，他答道：

吾道之與禪門，只是有學無學之別。（同上）

很有趣的他是自認和禪門的破生死破名位的見解相同了。這是同走向內的路子的脗合之處。

他又說道：

須知爾身的有自來，又知爾心的有自受。止涵萬物，動發萬知。函蓋之間，若無此物，日月星光，一齊墜落。譬如泓水，仰照碧落，上面亦有星光，下面亦有星光，照爾眼中亦有星光，若無此心，伊誰別察？又如璇臺，四臨曠野，中置安牀，日起此亦不起，月落此亦不落，漢轉斗迴，此不轉迴，依然自在，打破大地一萬一千里，這箇心血正在中間，爲他發光，浮在地面，要與山川動植日月星辰，思量正法也。此處看不明白，禮樂詩書都不消說。（榕壇問業卷十七頁二十六）

這可見他的思想很有唯心論的趨向。

他既走向內的路頭有唯心的趨向，又脫不了中古宗教家的影響，把愼獨看爲一大事，而以愼獨爲格物的要事。他以爲「聖門喫緊入手處只在愼獨」（榕壇問業卷二頁二十）他又說道：

古文纔愼獨於知至知本之後，正是格物大關。人都說獨中無物，對予說獨中有十目十手。人都說皮面相覷，夫子獨說肺肝如見。以此見肚皮窩屋，都是晶光東西，容隱不得一物半物。好色惡臭，自是人間第一大件，物知相觸，萬法絲絲都由此起。人如曉得鍼血交心，聞香捫鼻，便曉得四體百骸，個個有知，不從

物來，不從實起。如鶻得屋漏透光，肝腸掛面，便曉得瓦礫皮膚，更無一物，細不能辨，大不能藏，只此誠意一章，更無餘義。（榕壇問業卷十六頁十一）

他的方法既注重在愼獨，故重實行，以好學力行知恥爲學問之鵠的。他說道：

此學豈有須臾可斷。造次顚沛，正是學問大關。……我輩不實實用工，豈知好學力行知恥此六箇字，於吾身上一毫糊塗不去。如有一毫糊塗，又那得造次顚沛之用？（榕壇問業卷七頁二）

以上所說，都是修養身心上的事情。

他以爲身心的修養，在事業上是很有效用的，他說道：

經世治心，都是要細。明體致用，都是要實。豈有兩種道理？（榕壇問業卷十四頁三）

又榕壇問業卷十二頁十三記道：

而遠又云：『窮理讀書，患不致用。今日諄諄只道性命身心，至如疆場民生，日蹙日困，便自整頓不來。雖顏閔振袂，不能成風。若禹稷復生，必更有學問，豈能坐視瘡痍，日課玄虛乎？』某云：『禹稷顏閔一樣苦心，何曾別有學問？如要學問，黃農七十二戰，豈有兵書？烈山粒食，天下未聞泉府也。』

這段問答很可以知道，他以爲修養以外無學問，故此他後來對於出關圖謀興復的事業，遂以漫不知兵之故，輕敵僨事，只能於造次顚沛之間，完成個人的節義而已。

總之，黃道周的思想，只是承襲宋代以來理學家的見解，逃不出明代講學家的範圍，故此無

甚發明，似乎是受時代所限的。他亦曾說道：「人只要實見實聞，不要自家創造，亦不要依傍他人。我輩只是瞻禮日月，安得望氣推星？」（榕壇問業卷五）他的思想注重實行，仍是偏於向內的一路，跑不出王守仁思想的圈子。他的格物的解說，也卽是王守仁的致良知，都是對於本體的追求，以爲可以一了百了的。他以愼獨躬行爲方法，以爲造次顚沛可以不離於道。然而太偏重於向內了，以爲經世治心，沒有兩種道理，禹稷顏閔一樣苦心，何曾別有學問？這是他的大大的錯誤，故此在國家危急的時候，只有矢忠矢死，無救於國家的滅亡。然而他卒之完成大節，亦可說不負所學了。

二、劉宗周　劉宗周，初名憲章，字起東，號念臺，浙江山陰縣人。生神宗萬曆六年（西曆一五七八），卒弘光元年（一六四五）。他是遺腹子，少隨母居外祖家，從外祖章穎受學。萬曆二十五年（一五九七），二十，中鄉試舉人。二十九年（一六〇一），舉進士，丁母艱。三十二年（一六〇四），服滿，謁選，授行人司行人。以祖父年老，請告歸。四十年（一六一二）以起復原官，過無錫，謁高攀龍，相與論學。入京，補舊官。上疏以爲東林多君子，不宜彈射，不報。四十二年（一六一四）請假歸。教授於鄉里。熹宗天啓元年（一六二一），起陞禮部主事。上疏劾奄人魏忠賢，保姆客氏，奉旨罰俸。二年，陞光祿寺丞。三年，陞尙寶司少卿，又轉太僕寺少卿，疏辭，不允。告病回籍。起右通政，又固辭，革職爲民。毅宗崇禎二年（一六二九）起順天府尹。十月，滿洲兵自大安口入塞，京師戒

嚴，旋破遷化，薄德勝門。未幾圍解退去，毅宗內蓄猜疑，外中反間，三年，遂殺薊督袁崇煥，兵部尚書王洽自殺，下大學士錢龍錫於獄。宗周上祈天永命疏，請除詔獄，除新餉，相臣勿與大獄，勿贊富強，與有祈天永命之責。上以爲迂闊。因以疾請告歸。崇禎八年（一六三五），以詔至京。九年（一六三六）陞工部左侍郎。上痛切時艱直陳轉亂爲治之機以仰舒宵旰疏，以近日敝政反覆言之，有云：「皇上但下尺一之詔，痛言前日所以致兵之繇，與今日不忍輕棄斯民之意，乃遣廷臣賚內帑，巡行郡國，爲招撫使，以招其無罪而流亡者；一面陳師險隘，堅壁清野，聽其窮而自解來歸，誅渠之外，猶可不殺一人，不損一矢，而畢此役。自此四方知中國有聖人，將聞嘉義之恐後，而又奚煩於觀兵乎哉？此聖人以法治天下之明效也。」（劉子全書卷十六）上見之，大怒。久之而意解。上諭責道：「大臣論事，須體國度時，不當效小臣圖占地步，盡歸咎朝廷。如流寇靜聽其窮，中原豈堪盤踞？□□方謀窺逞，虛文何以勸除？……以後還宜虛心酌慮，勿自誤以誤國家。」（同上）後三疏請告，准許回籍調理。行至德州上疏，有云：「今日之禍，己巳（崇禎二年）以來釀成之也。……頻年以來，皇上惡私交，而臣下多以告訐進；皇上錄清節，而臣下多以曲謹容；皇上崇勵精，而臣下奔走承順以爲恭；皇上尚綜覈，而臣下吹求瑣屑以示察。……今天下即稱乏才，何至盡出一二寺人下？而皇上每當緩急之際，必倚以大任。此在前日，已成覆轍，方亟亟更絃之不暇。乃者三協有遣，通津臨德復有遣，又重其體統，等之總督。中官總督，將置總督於何地？總督無權，將置撫按於何地？撫按

無權，將遞晉司道守令於何地？是率天下而奔走於中官也，於疆事必無幸矣。……嗚呼！八年之間，誰秉國成，而至於是，臣不能爲首輔溫體仁解矣。」有旨革職爲民。崇禎十五年（一六四二），起吏部左侍郎，未至，陞都察院左都御史。十月至京師。十一月，滿洲兵入口，京師戒嚴。時給事中姜埰，行人熊開元以言事下詔獄。宗周進言，以爲有傷國體。上以爲偏黨，遂革職歸。崇禎十七年（一六四四），三月，李自成陷北京，毅宗自縊死。五月，宗周大會官紳，爲位以祭，謀起義兵。旋福王監國，起原官。未至，因上疏劾馬士英等。至南京後，適有詔拜阮大鋮爲兵部右侍郎。宗周上糾逆案邪臣疏，以爲「大鋮進退關江左興衰。」奉旨，不許瀆擾。遂再疏請告予馳驛歸里。弘光元年（一六四五）五月，滿洲兵入南京，福王被虜遇害。六月十三日，杭州失守，潞王降清。宗周即有意絕食。後自六月十九日至閏六月初八日，凡絕食二十日，遂卒，年六十八。所著書今存者有董瑒編劉子全書三十八卷（道光刻本）又有沈復粲輯劉子全書遺編二十二卷。（參考劉子全書末卷三十九四十附錄；劉子全書遺編末卷二十三二十四附錄；明儒學案卷六十二；姚名達劉宗周年譜）

劉宗周的思想，依然脫不了宋明理學家的範圍。他承認宋儒說的永存不滅的理，他說道：

> 盈天地間，只是此理，無物無我。此理只是一箇，我立而物備，物立而我備，任天地間一物爲主，我與天地萬物皆備其中。故言萬物，則天地在其中，天亦一物也。……陶先生（奭齡）謂「我所自有，不受於天，」極當。但所云「靈明」者，恐亦只是一物，而更有不物於物者以爲之主。物無不壞，而不物於物者終不

壞。……吾儒之道，既云萬物皆備於我，如何自私自利得？生既私不得，死如何私得？夕死可矣，分明放下了也。（答王有仲二，劉子全書卷十九頁二十二）

這裏所謂「不物於物者」，就是理。萬物皆有成壞，唯理永存，這是他的對於理的解釋。然而他又以為理不能獨立的而必存在於物或氣之中，離氣無所為理，離心無所為性。故此他說道：

盈天地間一氣而已矣。氣聚而有形，形載而有質，質具而有體，體列而有官，官呈而性著焉。於是有仁義禮智之名。仁非他也，即惻隱之心是；義非他也，即羞惡之心是；禮非他也，即辭讓之心是；智非他也，即是非之心是也。是孟子明以心言性也。（原性，劉子全書卷七頁二）

夫性因心而名者也。盈天地間一性也。而在人則專以心言。性者，心之性也。心之所同然者，理也。如謂心但一物而已，得性之理以貯之而後靈，則心之與性，斷然不能為一物矣。吾不知徑寸中從何貯得如許性理，如客子之投懷而不終從吐棄乎？……夫心，囿於形者也。形而上者謂之道，形而下者謂之器也。上與下一體而兩分，而性若踞於形骸之表，則已分有常尊矣。故將自其分者而觀之，燦然四端，物物一太極。又將自其合者而觀之，渾然一理，統體一太極。此性之所以為上，而心其形之者與！（同上）

他是分別理與氣，性與心，為形上與形下，或道與器的分別。他又說道：

盈天地間，凡道理皆以形器而立，絕不是理生氣也。於人身何獨不然。大易形上形下之說，截得理氣最分明，而解者往往失之。（答劉乾所學憲，劉子全書卷十九頁四十七）

以上是不承認理生氣之說。他又解理為條理，以為「離心無性，離氣無理」。他說道：

性者，心之理也。心以氣言，而性其條理也。離心無性，離氣無理。雖謂氣即性，性即氣，猶二之也。惻隱羞惡辭讓是非，皆指一氣流行之機，呈於有知有覺之頃，其理有如此，而非於所知覺之外另有四端名色也。即謂知此理，覺此理，猶二之也。良知無知而無乎不知，致知無思而無乎不思，不可以內外言，不可以寂感界，收動歸靜，取物證我，猶二之也。……總之，性一心耳。心一知耳。許多名色，皆隨指而異。只一言以蔽之曰：學問之道無他，求其放心而已矣。（復沈石臣進士，劉子全書卷十九頁四四）

這可見他是不願意有理氣的分爲二。他不承認理爲一物，而說理在氣中；他說道：

理即是氣之理，斷然不在氣先，不在氣之外。知此，則知道心即人心之本心，義理之性即氣質之本性，千古支離之說，可以盡掃。（學言中，劉子全書卷十一頁五）

古今性學不明，只是將此理另作一物看。大抵「臧三耳」之說。佛氏曰性空也，空與色對，空一物也。老氏曰性玄也，玄與白對，玄一物也。吾儒曰性理也，理與氣對，理一物也。佛老叛理，而吾儒障於理，幾何而勝之。（同上頁十三）

性即理也。理無定理，理亦無理。（同上頁十二）

程子又曰：「論性不論氣不備，論氣不論性不明。」是氣與性分明兩事矣。凡言性者，指氣質而言也。或曰有氣質之性，有義理之性，亦非也。盈天地間止有氣質之性，更無義理之性。如曰氣質之理即是，豈可曰義理之理乎？（同上）

這是很清楚的說理在氣質之中，非是氣質之外有所謂理。理無形而氣有體，理只在氣中呈現，而

性卽在心上表明。他是不承認「理與氣對」的。

他所以不承認氣外有理，不承認心外有性，因爲他是注重於向內的一路，以爲吾心統有萬物的。故此他說的格物，卽誠意正心修身。他說道：

> 格物之要，誠正以修身而已矣。盈天地之間，皆物也。自其分者而觀之，天地萬物各一物也。自其合者而觀之，天地萬物一物也。一物本無物也。無物者，理之不物於物，爲至善之體，而統於吾心者也。雖不物於物，而不能不顯於物。耳得之而成聲，目寓之而成色，莫非物也，則莫非心也。……致吾心之聰明者，致吾心之良知也。良知之於物，如鑑之於妍媸，衡之於高下，而規矩之於方圓也。……然而致吾心之聰，非無不聞之謂也，聞吾至善而已矣。致吾心之明，非無不見之謂也，見吾至善而已矣。聞吾至善，返於無聞矣。見吾至善，返於無見矣。知無知矣。中庸曰：「君子戒愼乎其所不覩，恐懼乎其所不聞。」又曰，「不動而敬，不言而信。」其要歸於「愼獨。」此格物眞下手處。故格物卽格其反身之物，不離修者是。而致知卽致其所性之知，不離止者是。（格致大學古記約義，劉子全書卷三十八頁六——七）

他解的「格物，」亦成爲向內的工夫了。這是和王守仁的見解相合的。他以「愼獨」爲「格物眞下手處，」黃宗羲說他「以愼獨爲宗。」（明儒學案卷六十二）他說愼獨道：

> 君子之學，先天下而本之國，先國而本之家，與身，亦屬之已矣。又自身而本之心，本之意，本之知。本至此，無可推求，無可揣控，而其爲己也隱且微矣。隱微之地，是名曰獨，其爲何物乎？本無一物之中而物物具焉，此至善之所統會也。致知在格物，格此而已。獨者，物之本。而愼獨者，格之始事也。君子之爲學也，非能

藏身而不動，杜口而不言，絕天下之耳目而不與交也。終日言，而其所以言者，人不得而聞也，自聞而已矣。終日動，而其所以動者，人不得而見也，自見而已矣。自聞自見者，自知者也。吾求之自焉，使此心常知常定常靜常安常慮而常得，愼之至也。愼則無所不愼矣。……愼獨也者，人以爲誠意之功，而不知卽格致之功也。人以爲格致之功，而不知卽明明德於天下遞先之功也。大學之道，一言以蔽之曰愼獨而已矣。大學言愼獨，中庸亦言愼獨，愼獨之外別無學也。……伊洛淵源遂以一敬爲入道之門。朱子則析之曰：『涵養須用敬，進學則在致知。』故於大學分格致誠正爲兩截事，至解愼獨，又以爲動而省察邊事，先此更有一段靜存工夫。則愈析而愈支矣。故陽明子反之曰：『愼獨卽是致良知。卽知卽行，卽動卽靜。』庶幾心學獨覩一源。總之，獨，無動靜者也。其有時而動靜焉，動亦愼，靜亦愼也。而靜爲主。使非靜時做得主張，則動而馳矣。如挽逝波，其可及乎？動而常知常止焉，則常靜矣。周子曰：『主靜立人極。』是也。（大學古記約義，劉子全書卷三十八頁八——九）

他說的『愼獨』，是偏向於涵養，用敬，主靜的一路的。他旣是偏向於靜的一方面，故說靜的好處，說道：

湛然寂靜中，常見諸緣就攝，諸事就理，雖簿書鞅掌，金革倥傯，一齊俱了。此靜中眞消息。若一事不理，可知一心忙亂在。用一心，錯一心。理一事，壞一事。卽豎得許多功能，亦是沙水不成團。如喫飯穿衣，有甚奇事，纔忙亂，已從脊梁過。學無本領，漫言主靜，總無益也。（學言上，劉子全書卷十頁二一）

他又說靜爲愼獨的功夫，他說的如下：

問：「未發氣象以何處看入？」曰：「從發處看入。」「如何用功？」曰：「其要只在愼獨。」「兼動靜否？」曰：「功夫只在靜。故云『主靜立人極，』非偏言之也。」「然則何以從發處看入？」曰：「動中求靜，是眞靜之體。靜中求動，是眞動之用。體用一源，動靜無端，心體本是如此。」（學言上，劉子全書卷十頁十二）

他又以爲「人心惟以靜爲主，」說道：

動中有靜，靜中有動者，天理之所以妙合而無間也。靜以宰動，動復歸靜者，人心之所以有主而常一也。故天理無動無靜，而人心惟以靜爲主。以靜爲主，則時靜而靜，時動而動，卽靜卽動，無靜無動，君子盡性至命之極則也。（學言上，劉子全書卷十頁十四）

他後來又感覺專是求之於靜不無流弊，故此又說：

昨言學當求之於靜，其說終謬。道無分於動靜，心無分於動靜，則學亦無分於動靜。……所云造化人事，皆以收斂爲主，發散是不得已事，正指獨體邊事，天向一中分造化，人從心上起經綸，是也。非以收斂爲靜，發散爲動也。一斂一發，自是造化流行不息之氣機，而必有所以樞紐乎是，運旋乎是，是則所謂天樞也，卽所謂獨體也。今若以獨爲至靜之體，又將以何者爲動用乎？……故曰，君子之學，愼獨而已矣。（示金鋐鮑濱二生，劉子全書卷十九頁二十五）

他把愼獨去包括一切的工夫，卽把愼獨去包括一切的爲學的方法，他說道：

無事此愼獨，卽是存養之要。有事此愼獨，卽是省察之功。獨外無理，窮此之謂窮理。而讀書以體驗之獨

外無身，修此之謂修身，而言行以踐履之，其實一事而已。知乎此者，謂復性之學。（答門人，明儒學案卷六十二，蕺山學案頁六十四引，二老閣刻本）

他又說道：

夫天地萬物之大，推之而不見其始，引之而不見其終，體之動靜顯微之交而不見其有罅隙之可言，亦可謂奧衍神奇，極天下之至妙者矣。而約其旨，不過曰慎獨，獨之外別無本體，慎獨之外別無工夫，此所以為中庸之道也。（中庸首章說，劉子全書卷八頁十）

他又說道：

不慎獨，如何識得天命之性？（學言上，劉子全書卷十頁三十）

這可見他把慎獨去包括他的一切的方法了。慎獨是帶着一點中古時代的宗教意味，他說道：

天命之謂性，此獨體也。「昊天曰明，及爾出王，昊天曰旦，及爾游衍。」故君子終日凛凛如對上帝。（同上頁二十九）

罪莫大於褻天。（同上頁三）

獨是虛位，從性體看來，則曰莫見莫顯，是思慮未起，鬼神莫知時也。從心體看來，則曰十目十手，是思慮既起，吾心獨知時也。（同上頁十八）

這樣看來，自然慎獨亦是他嚴刻的自督的工夫。他說：

涵養與克治，是人心雙輪。入門之始，克治力居多。進步之後，涵養力居多，及至事輕路熟時，不知是一是

二。（同上頁十六）

他不贊成袁黃的功過格，以為是『功利之尤者。』他著有人譜，第一篇為人極圖。第二篇為證人要旨，分為六事：一曰凜閒居以體獨，二曰卜動念以知幾，三曰謹威儀以定命，四曰敦大倫以凝道，五曰備百行以考旋，六曰遷善改過以作聖。他注重於改過遷善，故第三篇有紀過格訟過法改過說等。他以為『言過不言功，以遠利也。』（人譜自序）可見他所注重的道德偏向於消極的一方面。

他亦主讀書，他以為讀書是證驗自己所得力的功效的。他說：

朱夫子嘗言學者半日靜坐，半日讀書，如此三五年必有進步可觀。今當取以為法。然除卻靜坐工夫，亦無以為讀書地，則其實亦非有兩程候也。學者誠於靜坐得力時，徐取古人書讀之，便覺古人眞在目前，一切引翼提撕匡救之法，皆能一一得之於我，而其為讀書之益有不待言者矣。（讀書說，劉子全書卷八頁十五）

這可見他的方法，都是完全偏向於內的，涵養的，靜的，消極的一路，他承認理有定理，他以為『識得愼獨，則發皆中節，天地萬物在其中矣。』（學言上，劉子全書卷十頁十九）他說的『理，』有時是很有趣的，如說：

天命一日未絕，則為君臣。一日既絕，則為獨夫。故武王以甲子日興，若先一日癸亥便是篡，後一日乙丑

便是坐失事機。嚴哉！學者於進退語默動靜之宜，皆如此看。（學言上，劉子全書卷十頁二十二）

這是一種很可笑的主觀的見解，可見他的見解的拘守了。

總之，劉宗周的思想，仍是明代拘謹的學者的思想，不出宋明理學家的範圍。他的愼獨之說，仍是宋儒涵養主敬主靜的舊套，也卽是王守仁致良知的變形。他以爲「離心無性，離氣無理，」這樣的反對宋儒劃分理氣的主張，是很有見解的。他在操守上是甚嚴密的，到了國家滅亡，遂決心餓死，其節義是可取的。總之，劉宗周與黃道周爲明末殉節的兩大儒，其思想可以代表明代的拘謹的一輩理學家，然而限於時代，在思想史上是沒有什麽創新的見解的。到了經過國家滅亡的苦痛，於是後一輩的遺民抱着反玄學的趨向，實用主義的見解，在思想史的路途更邁進了一步了。

附錄　述復社

思想的起源，是起於遇見困難。社會思想，每發生於社會上環境的困難，而成爲時代上的產物。故每一時代的思想，都帶有時代上的色彩。政治，制度，風俗，習慣，道德，輿論，都先有時代上歷史爲之背景，懷胎孕育，而後乃有這種種的產兒。我們知道明末清初的時候，學術思想的發達，人才的茂盛，這是何故？在清初的時候，很是一個批評時代。政治的批評，文章的批評，思想的批評，萌芽發達，揚葩吐豔，極一時之盛，直至雍正時文字獄累起而這種風氣尙未停息。我們細考歷史上的痕跡，則從復社的起源和他的發展有以知其一二。俗語說的好：「星星之火，可以燎原。」考復社的起源和他的經過，乃知人文的進化，其結果所得，固有出乎意料之外者。

一．復社的起源　明太祖洪武二年（西曆一三六九）詔天下立學，遂命禮部傳諭，立石於學，刊定條約十二款。頭兩條說道：

一．國家明經取士，說經者以宋儒傳注爲宗；行文者以典實純正爲主。今後務須頒降四書五經性理通鑑綱目大學衍義歷代名臣奏議文章正宗及歷代誥律典制等書課令生徒講解。其有剽竊異端邪說，炫奇立異者，文雖工弗錄。

一．天下利病諸人皆許直言，惟生員不許。今後生員本身切己事情，許家人抱告。其事不干己，輒便出入

衙門，以行止有虧革退，若糾衆扛幫，罵詈官長，爲首者問遣，餘盡革爲民。（見松下雜鈔卷下，頁十五；涵芬樓秘笈本）

這樣看來，明代的生員，是不許說天下利病，即是不許評論政治。既不能談政治，而評論文章或制義，是生員所優爲的事，故此，評論八股文字互相觀摩，就是當日文人集會結社的起源。陸世儀明季復社紀略，開始即說道：

令甲以科目取人，而制義始重，士既重於其事，咸思厚自濯磨以求副功令，因共尊師取友，多者數十人，少者數人，謂之文社，即此以文會友，以友輔仁之遺則也。好修之士以是爲學問之地，馳騖之徒亦以是爲功名之門，所從來舊矣。（復社紀略卷一，國粹叢書本）

看上，可以明白文社的意義。至於文社的起源，朱彝尊說道：

詩流結社，自宋元以來代有之，迨明萬曆間，白門再會，稱極盛矣。至文社始於天啟甲子（西曆一六二四），合吳郡金沙檇李僅十有一人：張溥（天如），張采（來章），楊廷樞（維斗），朱隗（雲子），楊彝（子常），顧夢麟（麟士），王啟榮（惠常），周銓（簡臣），周鍾（介生），吳昌時（來之），錢旃（彥林），分主五經文字之選，而效奔走以襄厥事者，孫淳（孟樸）也。是曰應社。其始取友尚隘，而來之彥林推大之，訖於四海，於是有廣應社，貴池吳應箕（次尾），劉城（伯宗），涇縣萬應隆（道吉），蕪湖沈士柱（崐銅），宣城沈壽民（眉生），咸來會。聲氣之孚，先自應社始也。（明詩綜卷七十六，頁一；靜志居詩話卷二十一，頁二十三，扶荔山房本）

看上，可知復社的起源，是始於應社，計東有云：

社事之興，不過諸生文字之會，自朝宇視之，無異童子之陳俎豆，習禮儀，爲嬉戲耳。且明祖諸生之禁甚嚴，非若漢唐宋之太學生得羣聚京師，伏闕百千人橫議存亡大計也。（靜志居詩話卷二十一，頁二十三附引）

可以知道他的起源微小的原故了。

二．復社的成立及其擴大　崇禎元年戊辰（西曆一六二八），張溥以選貢入京，廷對高等。諸貢士入太學者，俱願交懽溥，因集多士爲成均大會。是時宇內名卿碩儒，前爲崔（呈秀）魏（忠賢）摧折，投荒削逐者，崇禎新政，皆先後起用，聞溥名，皆願折節訂交。騷壇文酒，笈筐車騎，日不暇給，由是名滿京都。（見復社紀略）於是溥與夏允彝周鍾王崇簡輩，慨然結納，計立壇坫，倡燕臺十子之盟，稍稍至二十餘人。（見杜登春社事始末藝海珠塵本）二年（一六二九），張采以進士授臨川知縣，遂與溥歸，偕同志揚扢社事而後赴任，由是海內同人翕然共宗張溥。楚人熊開元宰吳江，慕張溥名，迎至邑館，巨室吳氏沈氏俱從之游學。（見復社紀略）時孫淳出居，結吳翻吳允夏沈應瑞等，始舉復社。（見靜志居詩話卷二十一）爲尹山大會，苕霅之間，名彥畢至。未幾，臭味翕集，遠自楚之蘄黃，豫之梁宋，上江之宣城寧國，浙東之山陰四明，輪蹄日至，比年而後，秦晉閩廣，多有以文郵致者，是即江北匡社，中州端社，松江幾社，萊陽邑社，浙東超社，浙西莊社，黃

州廣社（見復社紀略）：此外又有聞社（在浙西）南社（在江北），則社（在江西），歷亭席社，崐陽雲簪社，而吳門別有羽朋社，武林有讀書社，山左有大社，皆會於吳，統合於復社。（見靜志居詩話卷二十一）復社始於戊辰，成於己巳（一六二九）。崇禎五年壬申（一六三二），張溥旣官庶吉士，告假歸，途中鷄首所至，挾策者無虛日。及抵里，四遠學徒畢集。癸酉（一六三三）春，溥約社長爲虎邱大會，先期傳單四出，至日山左江右晉楚閩浙以舟車至者數千餘人。大雄寶殿不能容，生公臺千人石鱗次布席皆滿，往來絲織。遊於市者，爭以復社命名，刻之碑額。觀者甚衆無不詫歎，以爲三百年來從未一有此也。（見復社紀略卷二頁二）。崇禎十四年辛巳（一六四一）四月，張溥暴病死，海內會葬者萬人。壬午之春，又大集於虎邱，維揚鄭元勳，松江李雯爲之主盟。嗣後，復社的大會無復再舉。（見社事始末）到今日一看留傳的復社姓氏合吳翻吳應箕所錄，約三千人，可謂極一時之盛。杜登春有云：

> 婁東（張溥，）金沙（周鍾）之聲教日盛一日，幾於門左千人，門右千人，爲同心者所愛，異己者所嫉矣（社事始末）

又說道：

> 金沙專司選政，借以浮沈於聲應氣求間，而社局一委之婁東。婁東之局，幾比尼山，舉天下文武將吏及朝列士夫雍庠子弟，稱門下士從之遊者幾萬餘人。（同上）

復社的擴大到這地步，我們很可以見出了。

三、復社的宗旨盟詞和組織　復社是由於張溥集合各文社而成，他因此，就立規條，定課程，說道：

自世教衰，士子不通經術，但剽耳繪目，幾幸弋獲於有司。登明堂不能致君，長郡邑不知澤民；人才日下，吏治日偷，皆由於此。溥不度德，不量力，期與四方多士，共興復古學，將使異日者務爲有用，因名曰復社。（復社紀略卷一，頁七至八）

可見復社的宗旨，是「興復古學，務爲有用。」興復古學，爲的是士子不通經術。務爲有用，爲的是「不能致君，不知澤民。」他抱着這種實用主義，以致君澤民爲目的，即是叫人研究政治。看這裏，可知他們的結社，不是專爲研究八股，不過借八股文以通聲氣，以爲聯絡一般人士的工具，並且因爲研究八股文，是將來進身的「敲門磚」，是廢不去的。看他們的盟詞可見：

學不殖將落，毋蹈非彝，毋讀非聖書，毋違老成人，毋矜厥長，毋以辯言亂政，毋干進辱身。嗣今以往，犯者小用諫，大者擯。（明詩綜卷七十六頁一；靜志居詩話卷二十一，頁二十三；復社紀略卷一，頁八所引，字句微異）

他們既將宗旨和盟詞宣布，共同遵守。又於各郡邑中推擇一人爲長，司糾彈要約，往來傳置。可見他們的組織規模是很大的。張溥於是搜輯十五郡同社的八股文，評定發表，稱爲國表集，張采又

作一篇序冠首。詳列姓氏，以示門牆之峻；分注郡邑，以見聲氣之廣。（見復社紀略）這就是復社組織的大略。

四、復社和東林的關係　東林書院本在無錫城弓河上。宋政和間，楊時從京洛南旋，僑寓於此，與諸賢講學，十有八年。歷南宋元明，故址久湮。到萬曆中，顧憲成允成兄弟罷官歸，求弓河故址，與同里高攀龍等講學於此。（見陳鼎東林列傳凡例）當時賢人君子輩出，操持名節，砥礪道德。到天啓時，魏忠賢煽禍，嫉朝中守正不阿諸君子，於是指東林為邪為黨。諸小人如魏廣微之流，造東林點將錄天鑒錄諸書，想作一網打盡的舉動。有與東林無干涉的，亦因睚眦之怨而牽連入錄。至若所謂「黨人榜」，就是魏忠賢在天啓五年（一六二五）十二月矯旨頒示天下，禁錮東林諸君子，生者削籍，死者追奪或逮問追贓的文告。崇禎紀元，黨禁既解，思用舊人，然存者已屬寥寥。張溥以是年入都，目擊朝中響璫諸君子斬刈無噍類，於是有燕臺十子之盟，稍稍至二十餘人。諸人以孝廉明經聯結草間。在朝者惟有燕常黃道周鄭鄤項煜，晨星兩三人，深相獎許，時一過從。（見社事始末）及後溥組織復社，雖砥節礪行，與東林諸君子之主旨相同，及所宗主者又多東林的老成，然而不能說復社即是東林。那時復社多未通籍的名流，四方咸宗為壇坫。忌之者造作蜚語，有續蠅蚋錄，及蜉蝣錄，號之為小東林，復作一網之計。稱復社為小東林，就是忌復社者給予的頭銜。陳鼎著東林列傳，凡例上說道：

彼既以爲東林而害之，余卿以爲東林而進之。

又謂「東林分爲復社，又分而爲幾社。」然而復社和東林，雖則有很大的關係，我們可不必混爲一談。

五．復社的行爲　復社是聯絡一輩舉子秀才們所組成。在從前科舉的時代，所憑藉以得將來在政治上的地位，就是能作八股文。故復社的聯絡，是藉八股文以爲媒介。標榜聲氣，亦以八股文爲高下。總而言之，復社的評論，是原始於評論八股，而他們在社的行爲，亦是互相的觀摩於八股。在前如周鍾的房選華鋒及名山業選，又如匡社的匡社集，幾社的六子會義，都是評選八股文的。到復社成立，張溥選有表經及國表二集。（各集名見社事始末及復社紀事）吳偉業復社紀事，謂「先生歸，盡發篋中書，視其傳寫之踳駁，箋解之紕繆，點定而鉤貫之於制舉藝，別芟訂以行世，顏曰表經，曰國表。」（梅村家藏稿卷二十四）國表，卽會萃復社諸人的八股文。他又說：「先生丹鉛上下，人人各盡其意，高書隆洽，沾丐遠近。」（同上）我們可見當日一輩人，很是佩服張溥的。到後來，復社國表之刻，又擴充爲二三集，可以不用細說了。

復社的評論八股文既如上說，但是八股文是取功名之具，而不是作學問，求實用的功夫，這不是和復社的宗旨「興復古學，務爲有用」相違背麼？雖則復社中或有祇能作八股文的人，然而我們一看復社姓氏，知道內中擅長於古文的人很不少，卽如張溥是復社的首領，是很能作古

文的，他並且編有漢魏六朝百三家集一書；及著有歷代史論。可見他是導人去研究文史，和批評文史的。我們知道陳子龍和艾南英曾相與辨論過古文的宗尚，陳主王世貞李攀龍，而艾則主歸有光唐順之。（見復社紀略）又子龍曾於張溥的七錄齋中與南英論朱王異同，以手批南英頰。（見社事始末）後來，艾南英因攻擊張溥尊經一集的不對，太逞意氣了，遂被擯於復社。（見復社紀事）然則復社的一班人，不祗是研究及批評八股文可見。

復次我們知道復社諸人，是很注意於政治的。他們的盟詞，雖則說「毋以辯言亂政，毋干進喪乃身，」但是他們的聲應氣求，都是爲將來在政治上的地步。因爲復社的宗旨，是要務爲有用，以不能致君澤民爲憾的。他們對於社會，很是要表示他們的意見。在魏忠賢敗時，鹿城顧秉謙是附魏的，致仕家居，方在婁中作教官，張溥張采率諸人士驅之，檄文膾炙人口，郡中五十餘人斂貲爲誌鐫石。（見復社紀略）這是他們在社會上發表意見的頭一次。又如太倉歲歉，漕無輸，謀救荒之策，張采即著軍儲說，而張溥又作一個跋於後。及吳郡司理周之夔以軍儲之議，私揭知太倉州事劉士斗而去之，士斗清廉有惠政，士民惜其去。兩張因令門人製檄文驅逐之，之夔之署府篆，考生童惟憑請託。崇禎七年（西曆一六三四）四月朔之夔下學，諸生噪而逐之，及之夔署篆吳江，復社生徒再聚沈初譽家，復噪逐如郡城時。（見復社紀略）至於復社諸人排擊魏忠賢黨阮大鋮，則有二事，杜登春社事始末說道：

間社排擊璫孽凡二事：一在戊寅之歲（西曆一六三八），方郡伯與學使者俱係同譜，謬允推賢，致合郡有搖堂之舉。一在甲申（一六四四）二月，闖變哭臨，孽欲隨班行禮，同社草檄攻之。孽憤，募青年數十自衞，似有侮辱諸生意。徐武靜與張退谷各率東陽義烏之力士，戴宿高等亦執白梃行晝日中，見青年卽擊逐。孽是以不敢臨，士氣稍震。

前一事，據朱彝尊所說，以爲：

崇禎戊寅，南國諸生百四十人，其防亂公揭，請逐閹黨阮大鋮。顧子方（杲）實居其首。有云：「某等讀聖人之書，明討賊之義，事出公論，言與憤俱，但知爲國除奸，不惜以身賈禍。」（明詩綜卷七十六；靜志居詩話卷二十一）

有這種的行爲，可以知道他們對於國家的用人行政，不是漠不關心的。

至於他們謀在政治上攫得他們地位的方法，復社紀略述有一段，很可以看出：

社事以文章氣誼爲重，尤以獎進後學爲務。其餘先達所崇爲宗主者，皆宇內名宿：南直則文震孟，姚希孟，顧錫疇，錢謙益，鄭三俊，瞿式耜，侯峒曾，金聲，陳仁錫，吳甡等；兩浙則劉宗周，錢士升，徐石麒，倪元璐，祁彪佳等；河南則侯恂，侯恪，喬允升，呂維祺等；江西則姜曰廣，李邦華，熊明遇，李日宣等；湖廣則梅之煥，劉弘化，沈維炳，李應奎等；山東則范景文，張鳳翔，高弘圖，宋玫等；陝西則李遇知，惠世揚等；福建則黃道周，黃景昉，蔣德璟，劉長等；廣東則陳子壯，黃公輔諸公。職任在外，則代之謀方面；在內，則爲之謀爰立，皆陰爲之地而不使之知，事後彼人自悟，乃心感之，不假結納，而四海盟心。門牆之所以日廣，呼應之所以日

黨，皆由乎此。是時議起廢，欲推舉錢謙益，而閣部擯之堅，乃共推文震孟、侯恂、倪文璐、劉宗周、姜曰廣、黃道周，相繼登用。又復引掖後進，內而中行，評，博，外而推，知，有名望應考選者，俱力行薦拔。其六部遷轉及臺省舉劾，皆得與聞。天如雖以庶常在籍，駸駸負公輔之望云。（卷二頁八）

這樣看來，張溥眞不愧一個在野的政黨首領了。

六、反對復社的人物　最先與復社首領張溥張采交惡的就是周之夔。之夔本與張溥同榜進士，爲復社的同志，姓名載於『社目』。（社目即紀姓名的，見復社紀略）他初官吳郡司理，與張溥積嫌。一以國表二集選渠文一首評無褒美，（見社事始末）二以癸酉南闈謀房考官不遂。俟後以爭軍儲之事，私訐太倉州知事劉士斗而去之，益爲復社同人所不齒。及署府篆，考生童，遭衆生噪逐；署吳江篆，又噪逐如前。於是之夔露章顯訐兩張，言己遭制辦濟，橫被謗逐，又致札主盟文震孟白其事，復專札達兩張，與復社尋隙。後以八年（西曆一六三五）七月，致仕去任，頗行草復社或問一編傳送以去。（俱見復社紀略）九年八月，之夔以蔡奕琛之利誘，欲希溫體仁意旨，復得原官，或不次陞擢，於是以母服走七千里，伏闕上書，中有云：

溥采自詡社集之日，維舟六七百里，褔道六百人。生徒妄立四配十哲，兄弟盡號常侍天王。同己者雖盜跖亦曰聲氣，異己者雖曾閔亦曰逆邪。下至娼優隸卒，無賴雜流，盡收爲羽翼。使士子不入社必不得進身，有司不入社必不得安位。每一番歲科，一番舉劾，照溥采操權飽壑，孤寒飲泣。惡已彰聞，猶爲擁蔽。且

恐東南半壁，從此不可治矣。（復社紀略卷四，頁五）

吳偉業記這事說道：

> 往者邑子不快於社事，謂先生以閭里自擬，曰醜，曰哲，傅會指目先生門下士。以古文書謠諑，誤「醜」作「妃」，尋乎自竄定，其本有已流傳者。之變草復社或問，遂大書之，訐為禍端。又無名氏詭託徐懷丹檄復社十大罪，語皆不經。（案檄文詳見復社紀略卷四之末）之變入京師，執二書為左驗，先自言爭漕棄官，語侵撫臣張公國維，按臣祁公彪佳，坐以黨私蠱蔽，於溥采則危言詆陷以不軌。賴上神聖，疑其太切，當有詐，詔下所司如前。之變修飾或問及檄，謀再上，而陳履謙張漢儒為東廠緝獲事，榜死長安右門，蹤得溫相關通狀，坐罷免。胥小為失氣。之變竟不得官。（復社紀事，梅村家藏稿卷二十四）

與復社交惡的中心人物為溫體仁。初溫有子求入社，吳鄃堅持不可，（見靜志居詩話卷二十一）遂不能入。體仁之弟育仁著綠牡丹傳奇譏誚復社，一時傳演，諸門生深以為恥。兩張蒞浙，言之學臣黎元寬，因禁書肆，毀刊本，究主名，執育仁家人下獄。由是而溫氏始與復社交惡。溫嵛揭言提學官進學冒濫，以致士風頹靡，文體日壞，乞降明旨，令部院查核處治。奉旨下部查核。因借此尋釁，參革黎元寬職。元寬被革，半由社局起見。自此復社諸公參論體仁無虛日。而復社亦因此遂受謗陷，如蘇民陸文聲的疏陳風俗之弊，皆原於士子，應吉士張溥，臨川縣知縣張采倡立復社以亂天下；徐懷丹的檄復社十大罪；周之夔的彈劾復社事；蔡奕琛的自訟為復社諸人構陷事。俱與

溫體仁方面有些關繫。（詳見復社紀略及復社紀事）十五年（一六四二），御史金毓峒，給事中姜埰各上疏白其事，始奉旨『朝廷不以語言文字罪人，復社一案准註銷。』（靜志居詩話卷二十一）

反對復社最後的和最利害的就是阮大鋮。大鋮故閹黨，傾危喜結納。周鑣令其門人檄之出境。阮緩頰輸平，弗許。（見復社紀略）時以東都清議自持者有四公子。四公子者，即方以智冒襄陳貞慧侯方域。留都防亂揭，吳應箕與陳貞慧實主之。大鋮欲因方域以交二人，方域不應，置酒徵歌，召阮伶語及大鋮，輒詬詈不絕。大鋮因大怒，而恨三人者尤次骨。（見李元度國朝先正事略卷三十七侯方域）劉澤清故羣盜既貴，陽慕知名士，奉書五百金，虛右席以邀致周鑣，鑣卻幣弗往。南都擁立此二人擅威福，將盡殺黨人，周鑣周鍾皆遇害。（見復社紀事）是時有王定鼎上陳東南利孔久湮，復社渠魁聚斂一疏。大鋮語馬士英曰：『孔門弟子三千，而楊維斗等聚徒至萬，不反何待！』甚至欲陳兵江上以爲防禦，心知其無事，而意在於盡殺復社之主盟者。（見靜志居詩話卷二十一）於是貞慧入獄，應箕亡命，方域夜出走，渡揚子依高傑。（見國朝先正事略卷三十七，侯方域）又起用周之夔於廢籍，特命巡按蘇松。周聞命語人，首以社局爲事。復社之門人子弟，無不慘慘畏懼。然之夔離白下之次日，清兵即渡江，破南京，弘光隻身出奔，羣公連袂俘獻。（見社事始末）杜登春謂『門戶之變，從此煙消木脫，豈非不幸中之幸哉！』可以想見當日復社的一般

人恐禍的心理了。

七、復社的尾聲　明社既屋，復社諸君子或守士死事；或孤忠殉義；或起兵不成而死的，很不乏人。留存的人，在戊子科（西曆一六八四），頗有出而應試的。後來，文會又稍稍再集，復社幾社的舊人，也有些出來。吳會之間，於是又有原社恆社的名號。適吳偉業丁憂家居，兩社的人，爭相推重。吳亦有意要並合這兩社。有杭人陸鑾，上書告密，首及偉業，云係復社餘黨，興舉社事，大會虎邱，將為社稷慮。幸清世祖發外審查事得寢，置陸鑾於法。士心始安。然而因此始有社事之禁，列之不赦之條。（見社事始末）杜登春所謂『自是家家戶戶，人人屏跡，無有片言隻字敢涉會盟之事矣。』

案清順治九年（西曆一六五二），禮部題奉欽依條約八款，頒刻學宮，謂之新臥碑。末二款說道：

一、軍民一切利病，不許生員上書陳言，如有一言建白，以違制論，黜革治罪。

一、生員不許糾黨多人，立盟結社，把持官府，武斷鄉曲。所作文字，不許妄行刊刻，違者聽提調官治罪。

（松下雜鈔卷下，頁十八）

生員的集社刊文既有例禁，而結社又在不赦之條，於是士子更箝口結舌而不敢談結社。然則原社和恆社，即是復社的尾聲了。

八.復社在當日社會上的影響

陳鼎東林列傳的自序說道：

> 國亡之後，學者竟以東林爲禍首，鉗口結舌，不敢道焉。或有習若齒及者，後生小子，輒搖首頓足。其畏也若洪水猛獸決逸而來，逃死不暇。局勢之變，乃至於此。

因爲明朝亡了，也有不通世務的人說他是由於東林復社亡的。計東曾辨論過這事，說道：「明季黨禍社事，初不相蒙。至於亡國之罪，尤應與應社復社諸子不相及。」（見靜志居詩話卷二十一附引）我們知道復社的過去，不特與亡國之事絕不相干，而知道他們這樣的結社，曾遺留下許多很好的影響。清初文學之士，極盛一時，也可說和復社有很大的關係。古文家如侯方域，詩家如吳偉業，皆一時之雄。又如黃宗羲對於社會的看法，見他的明夷待訪錄一書，說原君原臣，思想的進步，可謂前無古人。他們都是復社的人物。因爲復社的成立，很能養成一種批評文章和批評社會及政治的風氣，他們是漸漸的由八股文批評，漸及於文學及政治的批評。從八股批評到古文批評，在復社之前，有孫鑛和鍾惺等，顧炎武日知錄說道：

> 錢氏謂古文之於經傳，敬之如神明，尊之如師保，誰敢僭而加之評騭。評騭之多，自近代始，而莫甚於越之孫氏，楚之鍾氏……句讀之不析，文理之不通，儼然丹黃甲乙，衡加於經傳，是之謂非聖者無法，是之謂侮聖人之言。而世方奉爲金科玉律，遞相師述，學術日頗，而人心日壞，其禍有不可勝言者。」（日知錄卷十八鍾惺條中原注）

我們姑勿論孫鑛鍾惺的批評，是否允當，有無錯誤。但是神聖的經傳他們竟能出脫崇拜古人的偶像而加以評衡。解經，證經，疑經，必有這一種評衡的心理而後可以進步或發明。雖然是『非聖無法』，亦可說是促進學問的先鋒。到後來金人瑞出，儕經傳於九流小說，俱名之曰『才子書』。水滸西廂遂上比肩於左傳，而同受一樣的評論。小說曲本，於是始入於文學之林。復社當日造成批評的風氣，其始不過批評八股而結果乃有黃宗羲對於社會的批評。更進一步說，清初思想界種種的反動，如反玄學的趨勢和實用主義的趨勢，說是出於批評態度的發展，亦無不可。黃宗羲謂『婁東之復社，徒爲姦相之所訾謷，此無他，本領脆薄，學術龐雜，終不能有所成就。』（南雷文定後集卷三，陳夔獻墓誌銘）但是我們以爲復社的成就：一爲標榜實用主義，喚起學者對於國家與社會的責任，以『致君澤民』爲目的；一爲引起批評的態度。就是這兩種的成就，結成的果實不算很壞。復次，從前我們中國政黨之爭，雖然不是沒有，然而有組織的政黨，自不能不推復社爲先河。他們對於門戶之爭，雖或不免，但是明末的政治社會腐敗已極，自然不是一個未曾大得政權的復社所能救的，亦不能引爲復社的罪名。復社於魏閹摧殘士氣之後，應時而生，也許是由於時代的要求而後出產的啊！

我述復社完，起了一種感想，覺得一班學人組織的會社團體，很不是沒用的。在明季的時候，如復社，原始的結合，是由於研究八股和批評八股的，他的結果，尚且如此。然則我們學界很有組織

織學術團體的必要。其次，在國家紛亂的時候，學者出而聯結團體，組織政黨，亦是時代上所需要的。在明末頹喪的社會裏，有一輩學人出而主持正義，如留都防亂公揭的驅逐阮大鋮，雖不免過激於義憤，亦很是應有的事情。現在軍閥縱橫，曾有提出「學閥」的名稱，以爲將來的政治，是要靠學閥的。亦有一些人聽了談虎色變。實則「學閥」的組織，亦是出於時代的要求。在現在的中國，很希望的是有一輩學者出而作輿論的中心，扼政治的樞紐，並能以提倡學術獎勵後進爲目的，有這樣組織的黨，才會生出好的政治，才有進步的學術。組織學人的團體是斷不會沒用的。因爲這是幫助國家社會進步的先鋒。卽讓一步說，最少亦能發生一些好的影響。復社就是給我們一個很好的舉例。

十四年十一月十日

（原文載國立北京大學研究所國學門週刊第七第八期。）